







LES

ENNÉADES

DE PLOTIN





AUTRES PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DE M. BOUILLET :

OEUVRES PHILOSOPHIQUES DE FRANÇOIS BACON,

Publiées d'après les textes originaux, avec Notices, Sommaires et Éclaircissements. . . . . 3 vol. in-8.

M. TULLII CICERONIS

OPERA PHILOSOPHICA,

Cum selectis veterum ac recentiorum notis, curante et emendante M.-N. Bouillet. (Faisant partie des *OEuvres complètes de Cicéron*, dans la collection des Classiques latins de Lemaire.). . . . . 7 vol. in-8.

L. ANNÆI SENECÆ

OPERA PHILOSOPHICA,

Quæ recognovit et selectis, tum Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopfii, aliorumque commentariis, tum suis, illustravit M.-N. Bouillet. (Dans la collection des Classiques latins de Lemaire.). . . 6 vol. in-8.

Paris. - Imprimerie de A. Wittersheim, rue Montmorency, 8.

LES

ENNÉADES

DE PLOTIN

CHEF DE L'ÉCOLE NÉOPLATONICIENNE

TRADUITES POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS
ACCOMPAGNÉES DE SOMMAIRES, DE NOTES ET D'ÉCLAIRCISSEMENTS
ET PRÉCÉDÉES DE LA VIE DE PLOTIN
AVEC DES FRAGMENTS DE PORPHYRE, DE SIMPLICIUS,
D'OLYMPIODORE, DE SAINT BASILE, ETC.

PAR M.-N. BOUILLET
Conseiller honoraire de l'Université, inspecteur de l'Académie de Paris



TOME TROISIÈME

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, 14
(Près de l'École de Médecine)

1861

AVERTISSEMENT.

Marsile Ficin, cet infatigable écrivain auquel le monde savant doit la première traduction latine de Platon, ainsi que celle de plusieurs des Néoplatoniciens, notamment de Plotin, éprouvait, après avoir terminé ce dernier travail, l'un des plus considérables qu'il eût accomplis, le besoin d'adresser à Dieu des actions de grâces pour lui avoir donné la force d'achever une si grande œuvre : « Gratias tibi » agimus, summe Deus, s'écrie-t-il, illuminator mentium auctorque » bonorum, quod nobis, præter meritum, ad absolvendum opus » tantum tua gratia vires suppeditasti. » Nous aussi, en arrivant au terme de ce labeur, le plus difficile assurément de tous ceux qu'il nous a été donné d'exécuter dans le cours d'une carrière déjà longue et assez remplie, nous sentons le besoin d'adresser nos actions de grâces à la divine Providence qui, exauçant nos vœux, nous a concédé le temps et les forces nécessaires pour mener à bonne fin une telle entreprise.

C'est qu'en effet, il ne suffisait pas, pour l'accomplir, de pénétrer le sens souvent obscur des écrits du philosophe alexandrin, et de

rendre dans un langage intelligible pour le lecteur français la pensée d'un auteur jusqu'ici réputé intraduisible; il fallait encore. afin de remplir dans son entier la tâche que nous nous étions imposée, offrir au lecteur tous les secours qui pouvaient faciliter l'intelligence des *Ennéades;* il fallait en outre rechercher dans les écrits ou les doctrines des philosophes qui ont précédé Plotin les matériaux si divers dont a été formé cet édifice complexe qu'on appelle l'éclectisme alexandrin, puis suivre ce système dans son développement, en rechercher la trace ou en signaler l'influence dans les âges postérieurs.

Cette triple tâche de traduction, d'élucidation et d'investigations historiques, nous l'avons poursuivie dans ce nouveau volume, avec le même soin que dans les précédents et avec une expérience plus grande peut-être, mais aussi en rencontrant des difficultés croissantes. En effet, tandis que les questions traitées dans la IIIe et la IVe Ennéade, celle de la Providence et du Destin, du Temps et de l'Éternité, de l'essence de l'Ame, de ses rapports avec le corps, de son immortalité, sont des questions communes à toutes les philosophies, débattues de tout temps, et pour cette raison plus faciles à traiter avec clarté, celles qui remplissent la Ve et la VIe Ennéade sont plus particulièrement propres au Néoplatonisme, et, quoique vieilles de plus de quinze siècles, elles sont encore presque entièrement neuves pour notre âge. Il s'agit ici en effet des *trois hypostases divines*, c'est-à-dire de la trinité néoplatonicienne, des rapports que ces hypostases ont entre elles et avec le monde, de la manière dont elles *procèdent* les unes des autres et dont elles *engendrent* tout ce qui existe; il s'agit du *monde intelligible*, c'est-à-dire des *idées*, des rapports que ces idées ont avec les êtres réels et avec les individus; il s'agit des *genres de l'être*, qui sont, au sens platonicien, les éléments essentiels des substances; il s'agit du *Bien en soi*, de l'*Un absolu*, c'est-à-dire de Dieu envisagé dans ce qui constitue son essence la plus intime; il s'agit enfin de la communication des âmes avec Dieu, des moyens de s'unir à lui, en un mot de la *vision de Dieu*, le but le plus élevé et le degré suprême de la béatitude pour les philosophes néoplatoniciens.

La simple traduction de tels livres offrait déjà, on le conçoit, plus de difficulté que celle d'aucun des livres précédents: la plupart des doctrines exposées ici étant, comme nous l'avons dit, propres aux Néoplatoniciens, nous marchions sur un terrain tout nouveau et les termes nous manquaient presque pour rendre des idées si éloignées des nôtres. On jugera si, malgré ces obstacles, nous avons réussi à faire comprendre notre auteur, et si, dans la traduction,

nous avons pu, tout en respectant les droits de notre langue, conserver à l'*interprète de la sagesse antique*, comme il se nomme lui-même, sa physionomie propre et son enthousiasme.

Pour l'explication de la doctrine, qui était plus nécessaire ici que partout ailleurs, nous avons dû user de toutes les ressources que nous nous étions ménagées, notes, éclaircissements, rapprochements de toute espèce.

Dans les notes particulières qui accompagnent le texte et qui en forment pour ainsi dire le commentaire continu, nous nous sommes attaché, comme partout, à lever les difficultés de détail en expliquant les passages obscurs et les termes techniques ; en outre, nous avons indiqué ou même cité textuellement les passages qui étaient de nature à jeter quelque jour sur le texte, soit que Plotin fît allusion à ces passages pour les combattre ou pour se les approprier (comme cela a lieu notamment dans les livres sur les *Genres de l'Être*, sur la *Volonté et la liberté de l'Un*, livres qui seraient inintelligibles si l'on n'avait sous les yeux les textes mêmes des *Catégories* et de la *Morale* d'Aristote) ; soit que les auteurs que nous citions eussent eux-mêmes tenté d'expliquer ou d'apprécier Plotin, comme l'ont fait Proclus, Simplicius, Olympiodore, et quelquefois saint Cyrille, saint Basile, saint Augustin.

Mais ce premier genre de secours, qui par sa nature même devait disperser l'attention sur les détails, ne pouvait faire saisir le lien et l'ensemble des théories. Pour parer à cet inconvénient, nous avons ici, comme pour les livres précédents, présenté un résumé des principaux points de doctrine traités dans les deux dernières Ennéades, notamment de la théorie si importante des *trois hypostases divines* [1] : à cet effet, nous avons réuni en un seul tableau les passages épars où Plotin traite le même sujet.

Nous avons réservé pour un *Appendice* plusieurs morceaux d'auteurs anciens d'un grand intérêt, qui par leur sujet se rattachent étroitement aux questions traitées dans ce volume, mais qui par leur étendue ne pouvaient figurer dans les notes ni même dans les éclaircissements. Parmi ces morceaux, dont nous devons la traduction, comme pour ceux que contiennent les volumes

[1] *Voy.* p. 570-579. Nous avons aussi, à l'occasion de cette théorie, indiqué les rapports qu'elle pouvait avoir avec la Trinité chrétienne, et nous avons montré, en nous appuyant du témoignage des Pères, notamment de saint Cyrille et de saint Augustin, que, s'il y a entre elles sur quelques points des ressemblances apparentes, il y a des différences capitales qui empêchent de songer à les confondre. *Voy.* notamment, pour les passages de saint Cyrille, t. III, p. 5, 6, 10, 14 et 626; pour saint Augustin, t. I, p. 257-258, 322-323; t. III, p. 572-573.

précédents, à l'inépuisable obligeance de M. Eugène Lévêque, nous signalerons, avec les fragments de Porphyre sur les trois hypostases, les imitations de Plotin par saint Basile[1]. Frappé sans doute de la sublimité du langage dans lequel Plotin s'exprime sur la divinité et de la ressemblance qu'offrent les attributs qu'il donne à l'Ame universelle avec ce que la foi enseigne au sujet de l'Esprit-Saint, le Père de l'Église n'a pas dédaigné d'emprunter, dans quelques-uns des plus beaux passages de ses écrits, les propres paroles du philosophe païen pour les appliquer à la troisième personne de la Trinité, en les adaptant toutefois au dogme chrétien. Ces emprunts avaient déjà en partie été signalés par un savant étranger, M. A. Jahn[2] : nous avons complété ses recherches, et nous avons adopté, dans l'impression des morceaux de l'un et l'autre écrivain, la disposition qui nous a paru la plus propre à faire ressortir les points de doctrine qui leur sont communs et les passages qui se correspondent.

A ces divers secours que nous devions au lecteur de Plotin en notre qualité de traducteur et d'interprète, nous en avons joint un autre dont les amis des recherches promptes et faciles nous sauront peut-être quelque gré : nous voulons parler de la *Table alphabétique des matières*, travail long et ingrat, mais qui, nous l'espérons, ne sera pas sans utilité. Outre qu'elle abrégera les recherches pour les hommes studieux qui connaissent tout le prix du temps, cette table offrira l'avantage de donner sur chaque question l'indication de tous les passages de notre auteur qui s'y rapportent, avantage important quand il s'agit d'un auteur si peu méthodique, dont les opinions sont disséminées dans toutes les parties de ses écrits et qui revient à toute occasion sur les mêmes sujets (*Voy.*, par exemple, le mot *Raison* qui a dans notre philosophe des sens si divers). On y trouvera en outre, groupés sous chaque nom propre, tous les passages des auteurs cités dans cet ouvrage, soit par Plotin, soit par nous-même, ce qui peut être de quelque secours pour l'histoire de la philosophie : nous appellerons surtout l'attention sur les articles *Aristote, saint Augustin, Énée de Gaza, Jamblique, Gnostiques, Macrobe, Olympiodore, Platon, Plotin, Porphyre, Priscien de Lydie, Proclus, Simplicius, Stoïciens, Victorinus*[3].

Notre œuvre est terminée. Nous ne nous dissimulons pas tout ce

[1] *Voy.* p. 658 et suiv. — [2] *Voy.* ci-après, p. 621-622. — [3] Ajoutons encore que, pour l'histoire des Religions anciennes, on trouvera des indications précieuses aux articles *Mystères* et *Mythes*.

qu'elle offre encore d'incomplet. Sans doute il eût été bon, comme d'excellents esprits en ont exprimé la pensée, qu'outre le résumé partiel qu'elle offre à l'occasion sur chaque point de doctrine, elle présentât un exposé général et méthodique du système de Plotin, ainsi qu'une discussion approfondie et une appréciation définitive de ce système; il eût été bon aussi d'ajouter aux indications que nous avons donnéés sur les sources où a puisé le père de la philosophie néoplatonicienne, et sur les écrivains qui se sont inspirés de ses écrits, des recherches sur les doctrines analogues qui ont pu se produire soit en Orient, soit en Occident, de montrer, par exemple, les rapports que peut avoir le Néoplatonisme avec le Soufisme de la Perse, le Brahmanisme de l'Inde et le Bouddhisme du Thibet, ainsi qu'avec les systèmes modernes de Jordano Bruno, de Spinosa, de Schelling. Mais, outre que nous n'eussions guère pu, comme nous l'avons dit ailleurs[1], que refaire en cela, et moins bien peut-être, ce qui a déjà été exécuté avec succès dans plusieurs ouvrages récents, dont l'un a mérité la sanction de l'autorité la plus compétente, celle de l'Académie des Sciences morales[2], nous eussions risqué, en formulant un jugement anticipé ou des opinions systématiques, de diminuer la foi en notre fidélité de traducteur et de rendre notre impartialité suspecte; en outre, nous nous serions mis dans la nécessité de retarder indéfiniment, par des recherches en partie nouvelles pour nous, une publication déjà tant de fois ajournée. A l'âge où nous sommes, nous avons dû nous hâter et dire avec le fabuliste :

Quittons le long espoir et les vastes pensées.

Toutefois, nous persistons à croire que, bien que plus modeste, notre œuvre, telle que nous l'avons conçue et exécutée, peut encore être utile. En mettant à la portée du plus grand nombre des lecteurs des écrits qui n'étaient jusqu'ici accessibles qu'à une très-petite minorité de savants privilégiés, nous aurons secondé pour

[1] Préface, t. I, p. XX. — [2] L'*Histoire de l'École d'Alexandrie* de M. Vacherot. On pourra en outre consulter, pour ce qui concerne le Soufisme, les travaux do Tholuck (*Sufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica*, Berlin, 1821) et do M. Garcin de Tassy (*Poésie philosophique et religieuse chez les Persans*, Paris, 1857); pour lo Brahmanismo, les rechorches de Colebrooke; pour le Bouddhisme, celles do MM. Burnouf et Barthélemy Saint-Hilaire; pour J. Bruno, l'ouvrage de Bartholmess; pour Spinosa, les travaux de M. Saisset; et pour Schelling, la dissertation de G.-G. Gerlach, intituléo: *De differentia quæ inter Plotini et Schellingii doctrinas de numine summo intercedit*, Wittemberg, 1811.

notre faible part le mouvement qui a été imprimé par un puissant esprit à l'étude de l'histoire de la philosophie. En faisant connaître Plotin tel qu'il est, nous aurons donné à chacun le moyen de se former une idée exacte de la valeur de ce philosophe, et nous aurons fourni une base solide aux appréciations qui pourront désormais être faites de son système, ainsi qu'aux comparaisons qu'il y aurait lieu d'établir entre ce système et ceux qui l'ont précédé ou suivi. Enfin, sans nous aveugler sur les défauts d'une philosophie qui trop souvent met l'imagination ou l'inspiration à la place de la raison et qui pèche par la base en attribuant le plus haut degré de réalité à ce qui n'est que le plus haut degré de l'abstraction, nous pensons que, dans ces temps où domine le culte des intérêts matériels, c'est un service à rendre à la morale que de recommander l'étude de cette doctrine toute spiritualiste qui, noble émule du christianisme, ne tend qu'à purifier l'âme et qu'à la détacher du corps pour l'élever à Dieu. Il ne peut assurément y avoir qu'à gagner dans le commerce du philosophe que saint Augustin appelait avec son siècle le *grand Plotin*, en qui il croyait voir revivre Platon lui-même, et dont la doctrine ne peut être mieux caractérisée que par ces propres paroles qui terminent les *Ennéades:* «Détachement de toutes les choses d'ici-bas, dédain des voluptés terrestres, fuite de l'âme vers Dieu, qu'elle voit seule à seul.»

Nous ne terminerons pas cette publication sans payer un juste tribut de reconnaissance à ceux qui nous y ont aidé, directement ou indirectement.

A leur tête doit être placé M. V. Cousin qui, après avoir par ses leçons, par ses écrits et par ses actes, donné une si vive impulsion à l'étude de l'histoire de la philosophie en France, a rendu lui-même un éminent service à tous ceux qui cultivent la science, et à nous en particulier, par ses beaux travaux sur la philosophie grecque, par sa traduction complète de Platon, par son édition de plusieurs écrits inédits de Proclus et par ses recherches sur Olympiodore, ouvrages sans lesquels il nous eût été bien difficile de faire les rapprochements et les citations qui formaient une des parties essentielles de notre tâche. Ajoutons que l'illustre académicien, que nous nous glorifions d'avoir eu pour maître, a bien voulu nous donner ses conseils comme autrefois, nous ouvrir sa riche bibliothèque et encourager par tous les moyens en son pouvoir un travail dont personne ne pouvait mieux que lui apprécier l'utilité et les difficultés. Nous devons beaucoup aussi à M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui a fait passer dans notre langue ceux des écrits d'Aristote qui importent le plus à la philosophie;

à M. Ravaisson, qui, par ses profondes recherches sur la *Métaphysique* d'Aristote et sur le *Stoïcisme*, nous a fourni plusieurs des rapprochements qui pouvaient donner à cette publication le plus d'intérêt, en même temps qu'il jetait une vive lumière sur les doctrines mêmes de Plotin par ses ingénieux et profonds aperçus ; à M. Ad. Franck et à M. S. Munk, qui par les beaux travaux qu'ils ont publiés, l'un sur la *Kabbale*, l'autre sur la *Source de la Vie* d'Ibn-Gébirol et sur le *Guide des Égarés* de Maïmonide, nous ont ouvert des horizons nouveaux et nous ont permis de signaler de curieux rapports entre les doctrines néoplatoniciennes et les idées judaïques.

Un témoignage particulier de reconnaissance est également dû à l'éloquent auteur du *Tableau de la littérature chrétienne au* IV[e] *siècle*, à M. Villemain, qui, en nous faisant connaître, dans les belles pages qu'il a consacrées aux Pères de l'Église et notamment à saint Augustin, les sentiments d'admiration que ce Père professait pour Plotin, nous a révélé un des premiers toute l'importance qu'avaient les écrits de ce philosophe, et qui depuis n'a cessé, par ses paroles encourageantes, de nous affermir dans la résolution de traduire intégralement les écrits du chef de l'école néoplatonicienne.

Mais il n'est personne qui nous ait prêté un concours plus direct et plus assidu que M. Eugène Lévêque, que nous avons déjà nommé comme traducteur des morceaux dont se composent les Appendices joints à chaque volume. Après un intervalle de plusieurs années, nous sommes heureux de pouvoir dire aujourd'hui, avec plus de fondement encore que nous ne pouvions le faire au début[1], « qu'associé dès l'origine à notre pensée, ce jeune professeur, aussi savant que modeste, nous a secondé jusqu'au bout avec un zèle, une constance qui ne se sont jamais démentis. »

L'accueil empressé qu'avait reçu dès son apparition le premier volume de notre traduction n'a pas non plus manqué au second. Dans les articles qui ont été consacrés à cette publication par les plus dignes représentants de la presse, les savants critiques ont su unir d'une manière parfaite la bienveillance et l'impartialité : lors même qu'ils ont cru devoir combattre les doctrines de Plotin, ils se sont plu à rendre justice aux intentions du traducteur, à proclamer la valeur et l'utilité de son travail, à encourager ses efforts. Nous prions tous ceux qui ont bien voulu se

[1] Tome I, p. xxxv.

faire ainsi nos introducteurs auprès du public lettré [1] de recevoir ici l'expression de notre gratitude. Nous devons à cet égard des remercîments tout particuliers à M. Ad. Franck, membre de l'Académie des Sciences morales, et à M. Charles Lévêque, professeur au Collége de France, dont les comptes rendus, par leur étendue et par l'examen approfondi auquel ils se sont livrés, sont de véritables études sur les *Ennéades* bien plutôt que de simples articles [2].

[1] M. Ch. Jourdain (*Journal général de l'Instruction publique*, 2 mars 1859); M. L. Monty (*Constitutionnel*, 23 janvier 1859, et *Revue européenne*, 15 décembre 1859); M. E. de Suckau (*Revue de l'Instruction publique*, 28 mars 1859); M. A. Chassang (*le Pays*, 5 avril 1859); M. l'abbé Cognat (*l'Ami de la Religion*, 7 et 26 août 1859); M. Ch. Lévêque (*Journal des Savants*, octobre 1859); M. F. Clande (*Revue française*, 1er et 20 juin, 1er et 10 juillet 1859); M. Ad. Franck (*Journal des Débats*, 21 et 24 juillet 1860). Nous devons mentionner aussi un article publié dans *The Literary Gazette* de Londres (10 février 1860), article dont nous regrettons de ne pas connaître l'auteur. Ajoutons que le Conseil impérial de l'Instruction publique, appelé à désigner les ouvrages dignes des encouragements de l'État, a cru devoir signaler au choix du ministre notre traduction des *Ennéades* et que, d'après son avis, M. le Ministre s'est empressé d'y souscrire. — [2] Qu'il nous soit permis, au risque de paraître blesser la modestie, de citer ici quelques lignes de l'article de M. Franck, parce qu'elles caractérisent fort bien le but et la nature de notre œuvre :

« Pendant qu'on nous vante avec exaltation l'érudition allemande, voici un Français qui poursuit courageusement, au milieu du silence, une des entreprises les plus difficiles dont la science se soit occupée depuis longtemps. Faire passer dans notre langue les *Ennéades* de Plotin, c'est-à-dire un des systèmes les plus ardus et les plus compliqués qu'ait jamais inventés le génie de la métaphysique, et en même temps un des monuments les plus obscurs de la langue grecque à l'époque de sa décomposition et de sa décadence, c'était déjà une tâche qui pouvait suffire aux plus savants et aux plus hardis; mais M. Bouillet ne s'en est pas contenté. A sa traduction, toujours rigoureusement fidèle, écrite de ce style sobre et clair qu'exigeait l'austérité du sujet, et qui cependant par intervalles s'élève jusqu'au ton de la poésie quand l'auteur lui-même substitue au raisonnement le langage de l'inspiration, vient se joindre un autre travail non moins précieux. Par une multitude de notes, de citations et d'éclaircissements, M. Bouillet nous fait connaître ce que Plotin a pris aux plus illustres de ses devanciers, ce qu'il doit à Platon, à Aristote, aux Stoïciens, à Philon, et quelle influence il a exercée à son tour sur ses successeurs, non-seulement sur les philosophes de son école, tels que Porphyre, Jamblique, Proclus, Simplicius, Olympiodore, mais sur ceux qui paraissent le plus étrangers à la connaissance de ses écrits et à la tradition de son enseignement, Arabes, Juifs, auteurs scolastiques, Pères de l'Église, jusqu'aux écrivains du XVIIe siècle, à qui l'on ne reconnaît pas d'autre maître que Descartes ou eux-mêmes, Bossuet, Fénelon, Leibnitz. Chacune des idées de l'auteur alexandrin nous est présentée, si je puis m'exprimer ainsi, avec sa généalogie et sa postérité, avec tous les moyens de nous assurer de son originalité et de sa puissance. On ne trouvera nulle part des preuves plus abondantes et plus irrécusables de cette unité de principes, de cette identité de la pensée humaine, *perennis quædam philosophia*, qui domine et qui embrasse tous les systèmes, et de cette alliance étroite qui a longtemps existé entre la philosophie et la théologie, entre les doctrines néoplatoniciennes et celles des Pères de l'Église. »

Enfin, les grands corps lettrés, ceux dont le suffrage a le plus d'autorité et le plus de prix, l'Académie des Sciences morales, l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, l'Académie française, ont daigné accueillir avec une faveur marquée l'hommage que nous leur avions fait des deux premiers volumes de cette traduction et accorder à notre publication une attention toute particulière. Voilà certes de bien douces récompenses et tout à fait propres à nous dédommager de bien des peines.

Puisse ce dernier volume obtenir le même accueil que les précédents ! Nous serons alors convaincu que nos veilles n'ont pas été perdues et que nous n'avons pas inutilement consumé dans ce pénible labeur plusieurs années de notre vie.

Savigny-sur-Orge, 15 octobre 1860.

SOMMAIRES.

CINQUIÈME ENNÉADE.

La cinquième *Ennéade* est consacrée à l'exposition générale de la théorie des trois hypostases divines. Elle traite plus spécialement de l'Intelligence.

LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES.

(I) Pour concevoir Dieu, il faut que l'âme, se détachant des objets extérieurs, rentre en elle-même et examine sa propre nature; par là, elle voit qu'ayant une étroite affinité avec les choses divines, elle peut et elle doit chercher à les connaître.

(II) Affranchie des liens du corps et plongée dans un recueillement profond, elle réfléchira alors que c'est l'Âme universelle qui, sans se mêler aux êtres contenus dans le monde, leur communique la forme, le mouvement et la vie. Elle se représentera donc la grande Ame, toujours entière et indivisible, pénétrant intimement le grand corps immense dont sa présence vivifie et embellit toutes les parties.

(III-V) Mais l'Ame elle-même, malgré sa dignité, procède d'un principe supérieur dont elle tient sa puissance intellectuelle: ce principe est l'Intelligence divine, parfaite, immuable, éternelle, qui renferme toutes les *idées*, et est ainsi l'*archétype* du monde sensible: car la nature de l'Intelligence est de penser, et, en se pensant elle-même, elle pense toutes les essences intelligibles, parce qu'elles ne font avec elle qu'une seule et même chose. Par là, l'Intelligence constitue les *genres de l'être*, principes de toutes choses, et les *nombres*, qui sont identiques aux *idées* (comme nous l'expliquons ci-après p. 575).

(V-VII) Quoique, dans l'Intelligence, le sujet pensant et l'objet pensé soient identiques, il y a là encore une dualité, et notre âme, en remontant de cause en cause, ne peut s'arrêter qu'à la conception d'un principe parfaitement simple. Se recueillant donc dans son for intérieur, elle s'élèvera de l'Intelligence à l'Un absolu. L'Un est en effet le principe suprême. Il est le Père de l'Intelligence parce qu'il lui est supérieur, que celle-ci est son *verbe*, son *acte* et son *image*. L'Intelligence est l'image de l'Un en ce sens qu'en se tournant vers lui elle le voit, et que, par cette vision, elle se détermine elle-même, en vertu de la puissance qu'elle reçoit de son principe; c'est encore par cette puissance qu'elle possède en elle-même toutes les *idées*, ainsi que le

font entendre les mythes et les mystères dans ce qu'ils enseignent au sujet de Saturne, de Jupiter et de Rhéa.

Il y a donc *trois hypostases divines*, qui sont, dans leur ordre de perfection, l'Un, l'Intelligence, l'Ame : de toute éternité l'Un engendre l'Intelligence, et l'Intelligence engendre l'Ame, parce qu'aucune puissance parfaite ne saurait rester stérile.

(VIII-IX) Cette théorie des trois hypostases est conforme à la doctrine des anciens sages, de Parménide, d'Anaxagore, d'Héraclite et d'Empédocle. Platon indique nettement les trois principes dans plusieurs de ses écrits. Quant à Aristote, il méconnaît la distinction de l'Un et de l'Intelligence, et la théorie qu'il donne des moteurs intelligibles soulève plusieurs objections. Cette question de la nature des intelligibles est de la plus haute importance ; c'est pour cela que Pythagore et ses disciples s'en sont tous occupés.

(X-XI) Les *trois principes* n'existent pas seulement dans l'univers ; ils existent encore en nous, ils constituent en nous l'*homme intérieur*. En effet, notre âme est une essence immatérielle, et par là elle participe à l'*Ame universelle*. Ensuite, comme elle juge, comme elle raisonne, et qu'elle ne saurait raisonner sans avoir des principes immuables, il faut que nous ayons en nous l'*Intelligence*, parce que c'est d'elle que l'âme tire ces principes immuables. Enfin, comme nous ne saurions posséder en nous l'Intelligence sans posséder également en nous sa cause, qui est l'Un, nous jouissons de la présence de l'*Un*, nous le touchons en quelque sorte par le fond le plus intime de notre être, et nous sommes édifiés en lui dès que nous nous tournons vers lui.

(XII) L'Un et l'Intelligence exercent toujours leur action sur nous ; mais il arrive souvent que leur action n'est point perçue parce que nous ne lui prêtons pas notre attention. Il faut donc fermer nos sens à tous les bruits qui les assiégent pour écouter les voix qui viennent d'en-haut.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA GÉNÉRATION ET DE L'ORDRE DES CHOSES QUI SONT APRÈS LE PREMIER.

(I) L'Un, étant souverainement parfait, a engendré l'Intelligence par la *surabondance* de sa puissance. Étant arrivée à sa plénitude par sa conversion vers l'Un, l'Intelligence, à son tour, a engendré l'Ame. L'Ame elle même est arrivée à la plénitude en contemplant l'Intelligence, et elle a également engendré : ainsi d'elle est née la Nature.

(II) Il y a donc *procession* du premier au dernier : dans cette procession, chaque être est engendré par celui qui le précède, et engendre lui-même celui qui le suit, étant toujours distinct, mais non séparé de l'être générateur et de l'être engendré dans lequel il passe sans s'absorber. C'est ainsi que l'âme tantôt communique la vie au corps, tantôt remonte dans le sein de l'Ame universelle, qui réside elle-même dans l'Intelligence.

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOSTASES QUI CONNAISSENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR.

(I) Pour se connaître et se penser soi-même, il faut être un principe simple, parce que la véritable connaissance de soi-même suppose l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé.

(II-IV) Cette identité n'existe point dans la *sensation*, qui perçoit les modifications éprouvées par le corps. Elle n'existe pas non plus dans la *raison discursive*, qui s'exerce sur les images fournies par la sensation et sur les données de l'*intelligence pure:* car, dans le premier cas, la raison discursive connaît des choses qui lui sont étrangères; dans le second cas, elle sait quelle est sa propre nature et quelles sont ses fonctions, mais elle ne possède pas la connaissance de soi-même comme la possède l'intelligence, partie principale de l'âme, elle forme une puissance moyenne, tantôt s'élevant vers l'intelligence dont elle reçoit ses règles, tantôt s'abaissant vers la sensibilité dont elle juge les données.

(V-VI) C'est dans l'*intelligence* seule que se trouve la véritable connaissance de soi-même. En pensant, elle se pense elle-même : car en elle le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée sont une seule et même chose, savoir la *pensée substantielle*. La *raison discursive* ne se connaît elle-même que *par l'intelligence* (διά νοῦ), et c'est de là qu'elle tire son nom (διανοητικόν). L'*intelligence*, au contraire, par sa *conversion* vers elle-même, connaît naturellement son existence et son essence : en contemplant les réalités, elle se contemple elle-même, et cette contemplation est l'acte qui la constitue.

(VII) Lorsque l'intelligence connaît Dieu, elle se connaît encore elle-même, parce qu'en connaissant Dieu elle connaît les puissances qui en procèdent, elle sait qu'elle en tient l'existence. Si elle n'a point de Dieu une intuition claire parce qu'elle ne lui est pas identique, du moins elle a une intuition claire d'elle-même, puisque dans l'intuition qu'elle a d'elle-même le sujet et l'objet sont identiques. C'est parce que l'intelligence est en elle-même un acte qu'elle communique à l'âme une puissance intellectuelle.

(VIII-IX) L'intelligence connaît à la fois sa propre nature et celle de l'intelligible, parce qu'en elle la chose qui contemple, celle qui est contemplée et la contemplation ne font qu'un. L'intelligence est donc sa propre lumière; elle se voit par elle-même, tandis que l'âme ne se voit que par sa conversion vers l'intelligence dont elle reçoit sa puissance intellectuelle. Pour arriver à concevoir l'intelligence, il faut que l'âme s'élève successivement de la puissance végétative à la sensibilité, de la sensibilité à l'opinion, et de l'opinion à la pensée pure : car c'est par la pensée pure que l'âme est l'image de l'intelligence; elle se connaît *par son principe*, tandis que l'intelligence se connaît *par elle-même*.

(X) Comme la pensée implique à la fois identité et différence, par conséquent

dualité du sujet pensant et de l'objet pensé, l'intelligence est une chose multiple. L'intelligible doit être également une chose multiple, parce que s'il était absolument simple, la pensée n'y distinguerait rien, par conséquent ne le concevrait pas.

(XI) L'Intelligence divine a procédé de l'Un à l'état de simple puissance de penser. En se tournant vers lui, elle est devenue la pensée en acte, et elle a rendu multiple ce qu'elle a reçu de son principe. C'est ainsi qu'elle est à la fois intelligence, essence et pensée, tandis que l'Un, étant absolument simple, est supérieur à la pensée.

(XII) On ne saurait admettre qu'il y ait dans l'Un un acte multiple avec une essence simple et unique, parce qu'en lui l'acte est identique à l'essence. Il est donc supérieur à la faculté de connaître, et l'Intelligence, qu'il engendre tout en restant immobile, est donc le *premier principe connaissant.*

(XIII-XIV) Étant supérieur à la faculté de connaître, l'Un ne peut être saisi tout entier par la pensée ni énoncé par la parole : car l'absolu est ineffable parce qu'il est au-dessus de toute détermination. On ne saurait donc attribuer à l'Un la conscience dans le sens ordinaire du mot. Ne pouvant ainsi ni le saisir par la pensée ni l'énoncer par la parole, on doit se borner à dire de lui ce qu'il n'est pas et affirmer de lui seulement qu'il est le principe de toutes choses.

(XV) L'Un est la puissance qui produit toutes choses, parce qu'étant absolument simple il n'est aucune d'elles en particulier. L'hypostase qu'il engendre est multiple, parce qu'elle est inférieure : elle renferme toutes choses, mais ces choses sont logiquement distinctes ; il en résulte que l'Intelligence est *unité-totalité* et que chaque intelligible est *unité-multiple.*

(XVI-XVII) Sous un point de vue, le Premier est l'*Un* parce qu'il est en vertu de sa *simplicité* le principe dont procède l'Intelligence. Sous un autre point de vue, il est le *Bien*, parce qu'il est en vertu de sa *perfection* le but auquel l'Intelligence aspire dans sa conversion. Considéré en lui-même, il est l'*Absolu* dans une souveraine indépendance de toutes choses ; il est le principe créateur de l'essence et de l'existence absolue, qui appartient en propre à l'Intelligence. Par sa nature, il est ineffable et incompréhensible. Il ne peut être atteint que par une sorte de contact intellectuel. On doit croire qu'on l'a vu quand une lumière soudaine a éclairé l'âme.

LIVRE QUATRIÈME.

COMMENT PROCÈDE DU PREMIER CE QUI EST APRÈS LUI. DE L'UN.

(I) Au-dessus de toutes choses existe un principe suprême, appelé l'*Un*, parce qu'il est souverainement simple, et le *Premier*, parce qu'il est souverainement absolu.

Au-dessous de lui est l'Intelligence, qui constitue l'*Un-multiple*. Le Premier principe l'engendre parce qu'il est la puissance première, et que c'est une loi

universelle que tout ce qui est parfait engendre pour faire part de lui-même à ce qui est inférieur.

(II) Étant l'Intelligible suprême, l'Un engendre l'Intelligence. C'est pour cette raison qu'il a été dit que *de la Dyade indéfinie et de l'Un sont nés les nombres et les idées*. L'Intelligible suprême n'a besoin de rien ; s'il a la conception de lui-même, c'est une conception supérieure à la pensée par laquelle l'Intelligence se pense. Il en résulte que l'Intelligence est l'acte produit par la Puissance suprême, tandis que cette puissance est elle-même au-dessus de tout.

LIVRE CINQUIÈME.

LES INTELLIGIBLES NE SONT PAS HORS DE L'INTELLIGENCE. DU BIEN.

(I-II) L'intelligence véritable doit être infaillible et posséder la certitude. Pour cela, il faut qu'elle soit identique aux intelligibles afin de tirer sa science de son propre fonds. Si elle l'empruntait à autrui, elle n'aurait pas le droit de croire que les choses sont telles qu'elle les conçoit ; elle ressemblerait aux sens qui nous représentent les objets extérieurs, mais n'atteignent pas ces objets eux-mêmes; elle n'aurait que des connaissances incertaines et accidentelles, et elle manquerait de principes pour régler ses jugements. Si les intelligibles, l'intelligence et la vérité ne faisaient pas une seule chose, les intelligibles seraient privés d'intelligence et de vie, en même temps que l'intelligence ne percevrait que des images et se trouverait réduite à la condition de la faculté appelée opinion. Il est donc nécessaire d'attribuer à l'intelligence la possession intime de toutes les essences et de la vérité pour sauver la réalité de l'intelligence ainsi que celle des intelligibles.

(III-IV) Malgré sa dignité, l'Intelligence n'occupe pas le premier rang. Au-dessus d'elle est le *Roi des rois*, le *Père des dieux*, le *Dieu suprême*, l'*Un*. La supériorité de l'Un consiste en ce qu'il est absolument simple. Par là, il est la mesure de toutes choses sans être mesuré lui-même ; il est le principe substantiel des nombres sans être lui-même un nombre; il est l'origine des unités secondaires, qui diffèrent de l'Un absolument simple tout en y participant.

(V) Tous les êtres sont engendrés par l'Un sans qu'il cesse de rester immobile en lui-même; tous en portent la forme. Comme la quantité n'existe dans les nombres que par leur participation à l'unité, c'est la trace de l'Un qui constitue l'essence des êtres. Cette opinion est conforme à l'étymologie des mots, puisque εἶναι, οὐσία, ὄν dérivent de ἕν.

(VI) Puisque l'essence engendrée par l'Un est une forme, l'Un doit lui-même n'avoir pas de forme, par conséquent être au-dessus de l'essence aussi bien qu'au-dessus de l'intelligence. Le seul nom qui convienne au principe suprême, l'*Un*, ne signifie pas autre chose que la négation de tout nombre et de toute détermination, comme l'exprime le nom symbolique d'Apollon employé par les Pythagoriciens.

(VII-VIII) L'Un est aperçu par l'intelligence parce qu'il est la lumière intelligible qui l'éclaire. Comme on peut, dans l'acte de la vision, voir la lumière de deux manières, soit seule, soit unie à la forme de l'objet qu'elle rend visible; de même, dans l'intuition intellectuelle, on peut contempler la lumière divine soit unie aux objets intelligibles qu'elle éclaire, soit séparée de ces objets et brillant seule dans toute sa pureté. Pour avoir l'intuition de cette lumière, l'intelligence doit, au lieu de la chercher du regard, attendre en repos qu'elle lui apparaisse : car, étant hors de tout lieu, l'Un ne s'approche ni ne s'éloigne; il se manifeste seulement à la partie supérieure de l'intelligence. A proprement parler, l'intelligence ne le voit pas, elle s'unit à lui.

(IX) Comme toutes les choses engendrées sont contenues dans les principes dont elles procèdent et dont elles dépendent, le Principe suprême, n'ayant rien au-dessus de lui, n'est contenu par rien et contient toutes choses sans se diviser comme elles. N'étant contenu par rien, il n'est nulle part; contenant tout, il est présent partout ; étant en dehors de tout lieu, il habite partout en lui même. Ainsi le monde est contenu dans l'Ame universelle; l'Ame universelle, dans l'intelligence; et l'Intelligence, dans le Principe qui contient tout et n'est contenu dans rien. C'est pour cela qu'il est le *Bien* de toutes choses, parce que toutes existent par lui et se rapportent à lui.

(X-XI) On ne peut embrasser à la fois la totalité de la puissance de Dieu ; celui qui le ferait serait son égal. Mais, quoiqu'on ne saisisse pas Dieu tout entier, l'intuition qu'on en a doit toujours être un acte simple et unique. Ce qu'on se rappelle de cette intuition, c'est le Bien même. En effet, Dieu est le principe de l'Essence et de l'Intelligence, de la Vie et de la Sagesse, parce qu'il est souverainement simple; il est aussi le principe du Mouvement et du Repos, sans être lui-même ni en mouvement ni en repos : car ces deux choses impliquent une relation, et Dieu ne peut en avoir avec rien puisqu'il est le *Premier*. Il ne peut être limité par rien ; il est infini, non par son étendue, mais par sa puissance, en vertu de laquelle il est la souveraine réalité. Il n'a donc ni forme ni figure, et il serait absurde de chercher à le saisir par des yeux mortels. Ceux qui se font de lui une autre conception ressemblent à ces hommes qui, dans les mystères, ne peuvent arriver à jouir de la vue de la divinité parce qu'ils se sont arrêtés à se gorger d'aliments.

(XII) Chaque faculté ayant son domaine propre, il ne faut pas nier l'existence de Dieu parce que les sens ne peuvent le percevoir. Étant le principe suprême, il est le Bien, qui est supérieur au Beau; aussi le Bien excite-t-il en nous un désir naturel et nécessaire que nous n'éprouvons pas pour le Beau. D'ailleurs le Beau est, comme tout le reste, engendré par le Bien

(XIII) Être le Bien n'est pas une simple qualité en Dieu, comme le serait la bonté; c'est son essence même. Affirmer de lui quelque attribut, comme l'intelligence, c'est le faire déchoir, parce que c'est lui faire perdre la simplicité qui constitue sa perfection. Pur, isolé, unique, le Bien domine tout, parce que le principe de tout doit être meilleur que ce qu'il produit.

LIVRE SIXIÈME.

LE PRINCIPE SUPÉRIEUR A L'ÊTRE NE PENSE PAS. QUEL EST LE PREMIER PRINCIPE PENSANT? QUEL EST LE SECOND?

(I) Il y a deux principes pensants. Celui qui occupe le premier rang est l'Intelligence, parce qu'elle se pense elle-même. Celui qui occupe le second est l'Ame parce que, pensant un autre objet qu'elle-même, elle approche moins de l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé. Quand l'Intelligence pense, elle passe de l'unité à la dualite, tandis que l'Ame, quand elle pense, passe de la dualité à l'unité.

(II) Au-dessus des deux principes qui pensent est le Premier principe qui ne pense pas, parce qu'il est la cause de la pensée; et, comme il fait penser l'Intelligence, il est par rapport à elle l'Intelligible suprême.

(III-IV) Le Premier principe ne doit pas penser pour plusieurs raisons. D'abord la multiplicité suppose l'unité parce qu'elle en provient; or l'Intelligence est multiple, parce qu'elle pense; donc le Premier principe, pour être *un*, doit ne pas penser. Ensuite, le Premier principe est le *Bien*, et le Bien doit être simple et se suffire à lui-même, par conséquent, ne pas avoir besoin de penser. L'Intelligence, loin d'être le Bien, en a seulement la forme. Quant à l'Ame, elle reçoit de l'Intelligence la lumière qui la rend intellectuelle.

(V-VI) Penser ne convient qu'au multiple, parce que celui-ci a besoin de se chercher et de s'embrasser lui-même par la conscience: or c'est là la nature propre de l'Intelligence. Penser, c'est encore se tourner vers le Bien, parce que l'aspiration au Bien engendre la pensée A ces divers titres la pensée ne saurait convenir au Bien. Il n'a pas besoin d'agir parce qu'il est l'Acte suprême. L'Intelligence, au contraire, doit penser afin de posséder la plénitude de l'Être, puisque la pensée est inséparable de l'existence.

LIVRE SEPTIÈME.

Y A-T-IL DES IDÉES DES INDIVIDUS?

(I) Pour expliquer l'existence des différences essentielles qui constituent l'individualité de chaque être animé, il faut admettre que chaque âme individuelle est éternelle. Autant il y a d'*individus* dans le monde sensible, autant il doit y avoir de *raisons séminales* dans l'Ame universelle et d'*idées* dans l'Intelligence divine. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que le nombre des raisons séminales et des idées soit infini: car elles sont par leur nature disposées pour faire renaître les mêmes choses quand une nouvelle période recommence.

(II) La diversité que présentent les individus ne saurait s'expliquer par la manière dont le mâle et la femelle s'unissent dans l'acte de la génération. Elle a pour cause la différence des raisons séminales.

(III) On ne peut rien conclure contre leur pluralité de la similitude qu'on remarque dans certains individus. Il n'y a point d'indiscernables dans les productions de la nature ni dans les œuvres de l'art : car à la forme spécifique s'unit toujours une différence qui est propre à l'individu.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA BEAUTÉ INTELLIGIBLE.

(I) Dans les œuvres de l'art, la beauté provient de la *forme* que l'artiste donne à la matière pour y représenter l'idéal qu'il a conçu : car il ne se borne pas à imiter la nature ; il remonte aux idées mêmes desquelles dérive la nature des objets.

(II-III) Dans les œuvres de la nature, la beauté provient également de la forme qui passe du principe créateur dans la chose créée. Elle ne se trouve pas dans la masse corporelle, en tant que masse : car la forme seule pénètre l'œil. D'ailleurs la beauté que nous reconnaissons aux sciences, aux vertus et à l'âme elle-même est évidemment immatérielle. Il faut donc admettre que la beauté du corps a pour archétype la beauté qui réside dans la nature et dont elle provient. Celle-ci à son tour a pour archétype la beauté qui réside dans l'âme et dont elle procède. Enfin la beauté de l'âme a elle-même pour principe la perfection de l'Intelligence en qui réside la Beauté absolue.

(IV) Dans le monde intelligible, tous les êtres sont beaux parce qu'ils brillent d'une clarté infinie, que chacun d'eux se contemple lui-même et contemple tous les autres. La vie se passe là dans une contemplation perpétuelle et tranquille qui est la sagesse, et comme l'Intelligence est tous les êtres qu'elle pense, l'Essence, la Sagesse et l'Intelligence sont identiques dans le monde intelligible.

(V) Toutes les œuvres de l'art ou de la nature ont une certaine sagesse pour principe. La sagesse de l'artiste se ramène à celle de la nature qui lui sert de règle. Celle de la nature se ramène elle-même à celle de l'Intelligence, en qui la vraie sagesse et la vraie essence ne sont qu'une seule et même chose. Aussi possède-t-elle les *idées*, c'est-à-dire les *formes substantielles* ou *essences*, types vivants de tout ce qui existe dans le monde sensible.

(VI) Les sages de l'Égypte faisaient preuve d'une science consommée en employant des signes symboliques par lesquels ils désignaient les objets intuitivement en quelque sorte, sans avoir recours à la parole. En représentant les images des objets individuels, ils permettaient de saisir les choses dans leur totalité naturelle que la science doit reproduire. La science, en effet, n'est pas une pensée, un raisonnement ; elle est l'image complète des types individuels qu'elle contemple.

(VII) Voilà pourquoi l'Intelligence divine a conçu et réalisé le monde tout entier d'un seul coup par le ministère de l'Ame universelle : car le monde est du commencement à la fin contenu et limité par les idées, et l'Intelligence, possédant les idées, possède à la fois les modèles, les formes et les essences de toutes les choses qui sont produites ici-bas.

(VIII-IX) Le monde intelligible est le type de la Beauté parce qu'il est une forme et l'objet de la contemplation de l'Intelligence divine. C'est pourquoi, dans le *Timée*, Platon nous montre le Démiurge admirant son œuvre, afin de nous faire juger de la perfection du modèle par celle du monde sensible qui n'en est que l'image. En effet, dans le monde intelligible, chaque essence est distincte des autres sans en être séparée par aucune distance locale; chacune est toutes les autres, parce qu'elle possède une puissance infinie; enfin, chacune est parfaite, parce qu'en elle l'essence et la beauté ne forment qu'une seule et même chose.

(X-XI) Tel est le spectacle que contemplent Jupiter (l'Ame universelle) avec les dieux secondaires, les démons et les âmes supérieures. Dans cette contemplation sublime, celui qui contemple s'identifie avec l'objet qu'il contemple, et il possède toutes choses en renonçant à avoir conscience de lui-même pour ne pas demeurer distinct de Dieu.

(XII) Quand on a l'intuition de Dieu (c'est-à-dire de l'Intellect divin), on le voit engendrer un fils plein de beauté, dont la grandeur peut faire juger de celle de son père. Ce fils, qui est Jupiter, produit à son tour le monde sensible, œuvre aussi belle et aussi parfaite que le comporte sa nature : car il offre une image de l'essence et de la beauté, et, comme son modèle est éternel, il ne doit jamais cesser d'exister.

(XIII) Les mythes reconnaissent trois grands dieux, Cœlus, Saturne et Jupiter : Cœlus est l'Un absolument simple; Saturne enchaîné est l'Intelligence immuable, type de la Beauté; Jupiter est l'Ame universelle, qui mutile son père en scindant l'unité primitive, administre le monde sensible et tient sa beauté de Saturne.

LIVRE NEUVIÈME.

DE L'INTELLIGENCE, DES IDÉES ET DE L'ÊTRE.

(I-II) Comme les hommes, dès leur naissance, sont forcés d'accorder leur attention aux objets sensibles qui les entourent, il en est peu dont l'âme ait assez d'élévation naturelle pour sortir de cette sphère étroite et arriver à contempler l'intelligible. Pour y parvenir, il faut être porté à l'amour, être né véritablement philosophe. Grâce à cette heureuse disposition, on s'élève de la beauté du corps à celle de l'âme, et de la beauté de l'âme à celle de l'Intelligence, laquelle est l'image du Bien.

(III) Pour concevoir la nature de l'Intelligence, il faut savoir qu'elle contient

les *essences* ou *idées*. En effet, toutes les œuvres de l'art et de la nature sont composées de matière et de forme : or la forme est imprimée à la matière par l'Ame universelle, qui reçoit de l'Intelligence les raisons séminales des choses sensibles, comme les âmes des artistes reçoivent d'elle les conceptions qu'ils réalisent.

(IV-V) L'existence de l'Ame implique celle de l'Intelligence placée au-dessus d'elle, parce qu'il doit y avoir, en dehors du monde sensible, un principe éternel, impassible, parfait, qui, de tout temps, fasse passer l'âme de la puissance à l'acte. Quant à l'Intelligence, étant toujours en acte, elle est les choses mêmes qu'elle pense : ces choses, ce sont les essences éternelles et immuables, dont l'existence est tout intellectuelle, comme l'a dit Parménide. Loin d'avoir besoin d'un soutien, l'Intelligence est elle-même le soutien des objets périssables.

(VI) L'Intelligence contient toutes les essences comme le genre contient les espèces, comme le tout contient les parties, comme le germe renferme rassemblées en un point les raisons séminales que l'âme fait passer dans la matière pour lui donner la forme du corps.

(VII-VIII) Tandis que les notions scientifiques que l'âme se forme des objets extérieurs par la raison discursive sont postérieures à ces objets, la science de l'intelligible est identique à l'intelligible même. Dans l'intelligence, la *forme substantielle* qui est l'objet de la pensée et l'*idée* qui en est la conception ne font qu'un. Par conséquent, comme la chose qui pense, la chose qui est pensée et la pensée elle-même sont identiques, l'Intelligence est consubstantielle à l'Être et ses pensées sont les idées, les formes, les actes de l'Être.

(IX-X) Étant l'archétype universel, l'Intelligence contient les idées de toutes les choses qui existent dans le monde sensible; mais les idées sont indivises dans l'unité, tandis que les choses qui existent dans le monde sensible sont séparées les unes des autres.

(XI-XII) Il n'y a des *idées* que des choses qui sont des *formes*. On ne peut donc pas rapporter au monde intelligible les arts d'imitation, tels que la danse, ni les arts qui produisent des œuvres sensibles, tels que l'architecture. L'idée de l'homme contient celle des facultés et des arts qui sont propres à l'homme. De plus, il y a dans le monde intelligible, outre les idées des *universaux*, les idées des *individus*, en tant qu'ils se distinguent les uns des autres par des différences essentielles. Quant aux caractères accidentels, ils dérivent de la matière et du lieu.

(XIII-XIV) Il résulte de là que l'âme particulière, prise avec ses facultés et ses qualités essentielles, n'est pas une simple image de l'Ame universelle, qu'elle possède par elle-même une existence réelle et qu'elle est comprise dans le monde intelligible. Le contraire a lieu pour les choses accidentelles ou difformes : elles ont pour origine l'impuissance de l'âme à soumettre complétement la matière à la forme.

SIXIÈME ENNÉADE.

La sixième *Ennéade* traite des deux premières hypostases divines, à savoir de l'*Intelligence universelle* et de l'*Un*.

LIVRE PREMIER.

DES GENRES DE L'ÊTRE, I.

(I) Il y a des opinions très-différentes sur le nombre des êtres et sur les genres qu'ils forment. Nous allons commencer par examiner la doctrine que les Péripatéticiens professent à ce sujet.

CRITIQUE DES DIX CATÉGORIES D'ARISTOTE.

(II III) Les dix catégories d'Aristote ne sauraient s'appliquer également aux êtres intelligibles et aux êtres sensibles.

Pour commencer par la *Substance*, la substance intelligible et la substance sensible ne peuvent former un seul genre : car la seconde procède de la première. Ensuite, on ne voit pas bien ce qu'il y a de commun soit entre la *matière*, la *forme* et le *composé*, dont Aristote fait la catégorie de la substance, soit entre les *substances premières* et les *substances secondes*. La définition qu'on donne de cette catégorie est si vague qu'elle s'applique à tout.

(IV-V) La catégorie de la *Quantité* comprend le nombre ou *quantité discrète*, et l'étendue ou *quantité continue*. Cette théorie soulève plusieurs objections. D'abord, l'étendue n'est une quantité qu'à condition d'être évaluée par le nombre. Ensuite, pour le nombre lui-même, il faut distinguer le nombre intelligible et le nombre sensible; le second seul est une quantité. Enfin, la parole, le temps et le mouvement ne sont des quantités que par accident.

(VI-IX) La catégorie de la *Relation* n'est pas assez nettement déterminée; elle comprend des choses fort différentes. Dans certains cas, elle suppose quelque chose de réel dans les objets; dans d'autres cas, elle paraît n'être qu'une simple conception de notre âme. Pour sortir de cette indétermination, il faut appeler *relatives* uniquement les choses qui doivent leur existence à leur *corrélation*, comme le double et la moitié, l'activité et la passivité. Leur réalité consiste soit dans une efficacité, dans un acte, comme la science, soit dans une participation à une forme, comme le double.

(X-XII) Le même vague se retrouve dans la catégorie de la *Qualité*, qui comprend la capacité et la disposition, la puissance physique, la qualité affective, la figure. Les différences qui distinguent les essences les unes des autres ne sauraient être appelées qualités que par homonymie. Les propriétés qui

méritent vraiment le nom de *qualités* sont celles qui *qualifient* les choses et qui sont des puissances et des formes soit de l'âme, soit du corps. Par cette définition on comprend comment les impuissances et les défauts constituent des qualités : c'est que ce sont des dispositions et des formes imparfaites. Par là, on voit également qu'il est inutile de distinguer, comme le fait Aristote, quatre espèces de qualités. Enfin, par là on sépare nettement les qualificatifs des relatifs. — Outre toutes ces critiques, il en est encore une que l'on est en droit d'adresser à la doctrine d'Aristote, et qui s'applique à toutes ses catégories : c'est qu'il ne distingue pas le sensible d'avec l'intelligible; ici, par exemple, il réunit dans une même catégorie la qualité intelligible, qui est proprement l'essence, et la qualité sensible, qui seule doit porter le nom de qualité et qui consiste dans une disposition soit adventice, soit originelle.

(XIII-XIV) Les catégories désignées par les mots *Où* et *Quand* indiquent qu'un objet se trouve dans un temps ou un lieu déterminé. Il aurait donc mieux valu prendre ici pour catégories les pures notions de lieu et de temps.

(XV-XVIII) La catégorie d'*Agir* devrait être remplacée par celle du *Mouvement*, dont l'*action* et la *passion* ne sont que deux modes. Il vaudrait mieux faire une catégorie de l'*acte* (ἐνέργεια) que de l'*action* (ποίησις), parce que l'acte s'affirme de la substance ainsi que de la qualité. Ensuite, le *mouvement* doit plutôt que l'acte lui-même former une catégorie. En vain on prétend que le mouvement est un acte imparfait, qu'il implique l'idée de succession et de temps, tandis que l'acte est en dehors du temps; cette assertion est fausse : la notion du temps n'est impliquée dans le mouvement que par accident. Ensuite, il est tout à fait arbitraire d'avancer que l'acte et le mouvement appartiennent au genre des relatifs; une pareille théorie conduit à faire de toutes choses des relatifs. Enfin, la distinction que les Péripatéticiens établissent entre l'acte et le mouvement soulève une foule de difficultés, comme on le voit en examinant les diverses classes de verbes. Les uns, en effet, expriment une action parfaite ou un état, comme penser, et les autres une action successive, comme marcher. En outre, chacune de ces classes se subdivise en deux espèces : verbes exprimant une action absolue, par laquelle le sujet seul est modifié, comme marcher, penser; verbes exprimant une action relative à un autre objet et servant seuls à former les verbes passifs, comme diviser.

(XIX-XXII) Puisqu'en toutes choses *Pâtir* ne fait qu'un seul genre avec *Agir*, qu'il vient après, sans en être le contraire, on a tort de faire de *Pâtir* une catégorie à part. L'*action* et la *passion* doivent être placées dans un seul et même genre, celui du *mouvement*, dont elles ne sont que des points de vue corrélatifs. En effet, quand on étudie leur nature, on voit que l'*action est un mouvement spontané*, et que *la passion consiste à éprouver, sans y contribuer en rien, une modification qui ne concoure pas à l'essence.* Il résulte de là que les actes ne sont pas tous des actions; la pensée, par exemple, s'exerce sur elle-même.

(XXIII) La catégorie d'*Avoir* est fort vague et s'applique à tout. Si l'on essaie d'en limiter l'application, on tombe dans l'arbitraire.

(XXIV) On peut en dire autant de la catégorie de la *Situation*. Elle a en outre le défaut de rentrer dans les précédentes.

Critique des catégories des Stoïciens.

(XXV) Les Stoïciens, ne reconnaissant que quatre catégories, divisent toutes choses en *substances*, *qualités*, *modes* et *relations*. De plus, ils embrassent tous les êtres dans un seul genre en leur attribuant *quelque chose de commun*.

Pour commencer par ce *quelque chose de commun*, on ne saurait comprendre en quoi il consiste, ni comment il pourrait s'adapter à la fois aux corps et aux êtres incorporels.

(XXVI-XXVIII) Par *Substance*, les Stoïciens entendent la *matière*, dont ils font le principe et l'essence de tous les êtres. Ils confondent ainsi un principe avec un genre, deux choses fort différentes. Ils ont d'ailleurs tort de prendre pour principe ce qui n'existe qu'en puissance et de faire de la matière un corps en lui attribuant l'étendue. Dieu, dans ce système, n'est que la *matière modifiée;* mais on ne conçoit pas d'où vient à la matière la modification dont elle est le sujet, s'il n'y a pas hors d'elle un principe actif. Supposez que la matière et le principe actif qui la modifie constituent un seul sujet, les autres choses ne seront plus que la matière modifiée; elles n'auront plus d'existence réelle. Il résulte de là que l'être dérive du non-être, que l'acte dérive de la puissance, ce qui est absurde. Cette erreur des Stoïciens a pour cause qu'ils ont pris la sensation pour guide dans la détermination des principes.

(XXIX) Les *Qualités* des Stoïciens devraient être incorporelles et actives, puisque la matière est passive. Cependant leurs *raisons séminales* sont corporelles, de sorte qu'avant de former avec la matière un composé elles sont elles-mêmes déjà composées; elles n'ont donc aucune réalité par elles-mêmes, et elles constituent de simples modifications de la matière.

(XXX) Les qualités n'étant que des modifications de la matière, les *Modes* ne sauraient avoir plus de réalité puisqu'ils se rapportent eux-mêmes aux qualités. Ils ne sauraient d'ailleurs constituer un genre, parce qu'ils ne forment qu'un amas confus de choses complétement différentes les unes des autres.

On trouve la même confusion et la même incohérence dans ce que les Stoïciens disent des *Relations*.

LIVRE DEUXIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, II.

(I) Après avoir critiqué les catégories d'Aristote et des Stoïciens dans le livre précédent, Plotin expose ici sa propre théorie, qu'il présente comme entièrement conforme aux idées de Platon.

Des genres de l'être intelligible.

Pour rechercher quels sont les *genres de l'être*, il faut avant tout admettre que l'être n'est pas un, comme Platon l'a démontré avec d'autres philosophes. Il s'agit ici de l'*être véritable*, qu'il importe de ne pas confondre avec *ce qui devient* et qu'on nomme *génération*.

(II-III) Puisque l'être est à la fois un et multiple, il renferme nécessairement plusieurs éléments constitutifs dont l'ensemble forme la *substance du monde intelligible*, substance que nous nommons l'*être*. Ces éléments constitutifs sont à la fois des *principes*, parce qu'ils constituent la totalité de l'être, et des *genres*, parce que chacun d'eux contient sous lui des *espèces subordonnées* les unes aux autres. La pluralité des éléments qui se trouvent dans l'être n'étant pas contingente, elle suppose l'Un absolu dont elle procède. Si les *genres premiers* se ramènent ainsi à l'Un, ce n'est pas que celui-ci s'affirme d'eux comme prédicat; c'est que tous ensemble ils sont éléments intégrants d'une seule substance dans laquelle notre pensée établit des divisions.

(IV-V) Il est facile de comprendre comment, dans les corps, l'unité renferme une pluralité, d'y distinguer la qualité, la quantité, la substance. Mais en étudiant les genres et les principes de l'essence intelligible, il faut faire abstraction de toute quantité, de toute matière sensible, pour saisir la réalité et l'unité de l'être. Dans les corps, les principes sont séparés; ici ils ne sont que distincts. Il n'est donc pas aisé de comprendre comment la substance intelligible, qui est une, peut être à la fois une et multiple. Comme les corps renferment une pluralité et une diversité d'éléments très-grande, ils ne reçoivent pas immédiatement de l'Un absolu l'unité qui tient leurs parties jointes et en fait un tout; ils sont formés par l'Ame. Celle-ci doit donc être *unité-pluralité*. Cette pluralité consiste dans les *raisons séminales* qui sont l'acte et l'essence de l'âme; elle résulte aussi de ce que l'essence de l'âme contient plusieurs puissances.

(VI) Dans l'âme, l'essence est le principe de tout ce qu'elle est, ou plutôt l'essence est tout ce qu'est l'âme; elle est par conséquent la *vie*. L'essence et la vie de l'âme forment une unité; mais cette unité se fait multiple relativement aux autres êtres, dès qu'elle développe ses puissances, et qu'elle essaie de se contempler.

(VII) Puisqu'il y a dans l'âme essence et vie, que la vie consiste dans l'intelligence et implique mouvement, il y a là deux genres, l'*Être* et le *Mouvement*. Mais l'Être implique la *Stabilité* encore plus que le mouvement; il faut donc faire d'elle un genre distinct.

(VIII) On découvre également ces genres en considérant l'Intelligence. Elle pense, voilà le *Mouvement;* elle pense ce qui est en elle, voilà l'*Être*. L'Être est le terme auquel aboutit la pensée, voilà la *Stabilité*. En distinguant ces trois genres par la pensée, on voit que chacun d'eux existe à part : c'est la *Différence*. En les considérant réunis en une seule existence, on les ramène à être une même chose : c'est l'*Identité*. Tels sont les cinq genres des choses intelligibles.

(IX-XI) Reste à prouver qu'il n'y a que ces cinq genres premiers.

L'Un n'est pas un genre premier. — L'Un absolu, supérieur à l'Être et à l'Intelligence, ne forme pas un genre, parce qu'il ne s'affirme d'aucune chose, et que, par suite de sa simplicité, il ne renferme pas de différences qui puissent engendrer des espèces.

L'unité considérée dans l'Être n'est pas l'un premier, puisqu'il y a au-dessus d'elle l'Un absolu; elle ne peut donc être un genre premier. L'Un absolu est le principe de l'Être. L'unité, considérée comme attribut qui s'adjoint à l'Être, le

rapproche de l'Un : car ce qui se tourne vers l'Un absolu est l'*Être un*; ce qui est inférieur est l'*Être un et multiple*. L'unité dans l'Être est indivisible et simple ; mais chaque être, chaque genre est *multiple* aussi bien qu'il est *un*. L'*unité* peut donc se trouver dans l'Être, comme le point dans la ligne en qualité de *principe*, mais elle n'est pas un genre. D'ailleurs, tout genre renferme des différences qui engendrent des espèces; or l'unité n'a ni différences ni espèces. Enfin, la réalité de l'être et l'unité ne se trouvent pas au même degré dans les choses sensibles et dans les choses intelligibles. Elles n'y sont pas non plus toujours en raison directe l'une de l'autre, tandis que l'unité est toujours en raison directe de la bonté. Tout ce qui participe de l'*Un* absolu participe du *Bien* au même degré. L'Un absolu est en effet le principe dont tout sort, la fin à laquelle tout aspire ; par conséquent, il est le Bien de l'univers.

Donc l'*unité* est une chose distincte de l'Être, et elle ne peut former un genre.

(XIII) La *Quantité* n'est pas un genre premier. D'abord, le *nombre* est postérieur à l'Être, au Mouvement, etc. Ensuite, l'*étendue* est postérieure elle-même au nombre. En cherchant à quoi on doit rapporter la *quantité discrète* (le nombre) et la *quantité continue*, on trouve que le nombre consiste dans un certain mélange du mouvement et du repos, que l'étendue est produite par le mouvement qui, en s'avançant à l'infini, est arrêté et limité par le repos.

(XIV-XV) La *Qualité* n'est pas un genre premier. Elle est postérieure à l'essence et par conséquent lui est subordonnée comme espèce. Les propriétés constitutives de l'essence en sont de véritables *actes*, quoiqu'on les nomme improprement qualités. Les propriétés qui sont postérieures à l'essence et qui lui viennent du dehors sont des modifications passives et méritent seules le nom de *qualités*. D'après cette définition, le Mouvement, la Stabilité, l'Identité et la Différence sont des principes constitutifs et non des qualités de l'Être. Ce n'est qu'en descendant de l'Être premier aux choses sensibles qu'on rencontre la qualité et la quantité; elles sont alors des genres, mais non des genres premiers.

(XVI) La *Relation*, le *Lieu*, le *Temps*, la *Situation*, la *Possession*, la *Passion* et l'*Action* ne sont pas des genres premiers : car ces catégories indiquent des choses relatives et contingentes.

(XVII) Le *Bien* n'est pas un genre premier. Si, par ce mot, on entend le *Bien même*, ce principe est supérieur à l'Essence, par conséquent aux genres de l'Être. Si l'on entend la *Bonté*, c'est une qualité. Les choses la possèdent à divers degrés parce qu'elles procèdent toutes de l'Un. Ainsi, le bien de l'Être premier consiste dans l'acte par lequel il aspire naturellement à l'Un, acte qui est sa vie et son mouvement.

(XVIII) La *Beauté*, la *Science*, l'*Intelligence*, la *Vertu*, se ramènent aux cinq genres premiers que nous avons déjà reconnus.

(XIX) Il reste à déterminer le rapport de chacun des cinq genres premiers aux espèces qu'ils contiennent. Pour y parvenir, il faut étudier l'intelligence, parce qu'elle comprend tous les êtres.

(XX) Considérée en elle-même et dans son essence, l'Intelligence universelle est en acte toutes les intelligences ensemble, et en puissance chacune d'elles prise séparément. Au contraire, celles-ci sont en acte des intelligences

particulières, et en puissance l'intelligence universelle. On voit par là que le genre, en tant que genre, est en puissance toutes les espèces qu'il contient, tandis que les espèces, en tant qu'elles existent dans le genre qui les contient, sont ce genre en puissance.

(XXI) Si l'on examine comment l'Intelligence, tout en restant une, produit les choses particulières, on voit comment des genres premiers proviennent les genres inférieurs.

1° En se contemplant, l'Intelligence voit en elle toutes les choses qu'elle contient : elle a ainsi le *Nombre*, parce qu'elle est une et plusieurs. 2° Elle est plusieurs sous ce rapport qu'elle possède des puissances nombreuses, inaltérables, infinies : or l'*infinité*, c'est la *Grandeur*. 3° A l'aspect de cette grandeur, de la beauté de l'essence, on voit s'épanouir la *Qualité*. 4° L'union de la Qualité et de la Quantité nous découvre la *Figure*. 5° La division que la Différence introduit dans la Quantité et la Qualité engendre les *différences des figures* et les *autres qualités*. 6° L'Identité introduit l'*égalité*, et la Différence l'*inégalité* dans le nombre et dans la grandeur : d'où les nombres pairs et impairs, les cercles et les figures composées d'éléments inégaux. — Ainsi, par sa vie intellectuelle, l'Intelligence contient en elle-même et embrasse d'un seul regard toutes les essences, que découvre successivement et imparfaitement la raison discursive. Puisque l'Intelligence est l'unité où existent conciliées ensemble dans une synthèse universelle toutes les essences éternelles, toutes les choses vivantes et animées, elle est en elle-même un Animal parfait ; et, pour l'être qu'elle engendre, elle est l'intelligible quand elle se découvre à lui.

(XXII) Cette doctrine est conforme à ce que Platon enseigne sur ce sujet dans le *Timée* et dans le *Philèbe*.

LIVRE TROISIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, III.

Genres de l'être sensible.

(I) Il y a dans le monde sensible des genres de l'être analogues à ceux qui existent dans le monde intelligible. Pour les déterminer, il faut nettement séparer l'âme du corps.

(II) A l'être véritable et intelligible correspond la nature corporelle, qui s'appelle aussi *essence*, mais qu'on doit proprement nommer *génération*, parce qu'elle implique l'idée d'un écoulement perpétuel. En l'examinant, on voit que la division des genres de l'être sensible ne correspond pas à celle des genres de l'être intelligible.

(III) Tout ce qui se trouve dans le monde sensible peut être ramené à cinq genres : substance, quantité, qualité, mouvement et relation.

Substance. — (IV-V) On comprend sous le nom de *substance* la matière, la forme et le composé. Le caractère général de la substance dans ces trois

choses, c'est d'être le *sujet* ou *substratum* des accidents, de ne s'affirmer de rien. *La substance est par elle-même ce qu'elle est.* Elle est le principe d'où sortent et par lequel existent les autres choses, celui auquel se rapportent les modifications passives, et dont sortent les actions. Elle est *ce qui n'est pas dans un sujet*, à moins que par là on n'entende *faire partie d'un sujet*, ou *concourir avec lui à constituer une unité*. Il y a en cela analogie entre les deux principes homonymes, la substance corporelle et la substance intelligible.

(VI) L'*existence* ne s'affirme pas dans le même sens de la substance et de l'accident. Quand on dit : *L'être est*, l'être est affirmé être simplement, être de lui-même. Quand on dit : *L'être est blanc*, l'existence est un accident pour la blancheur comme la blancheur est un accident pour l'être; l'être n'est pas dans la blancheur, c'est la blancheur au contraire qui est en lui. Ainsi la substance possède l'existence primitivement; l'accident, postérieurement, par participation. La substance sensible existe ainsi d'elle-même par rapport à ses accidents, mais non par rapport à la substance intelligible : car elle en tient l'existence.

(VII) Il y a dans la *matière* un degré d'être moindre que dans la *forme*, parce que la forme est une *raison* (ou *essence*), tandis que la matière n'a qu'une ombre de raison.

(VIII) En traitant de la substance sensible, il vaut mieux étudier les *substances composées* (où la matière et la forme sont réunies). Leur caractère est encore de *n'être pas dans des sujets* et d'être elles-mêmes sujets pour le reste. Mais, bien différente de la substance intelligible, la substance sensible suppose la présence de certains accidents propres : car *elle consiste dans la réunion des qualités et de la matière*. En outre, le fondement de la substance sensible (la matière) est stérile, et, n'ayant que l'apparence de l'être, ne peut donner l'existence au reste comme le fait l'être véritable.

(IX-X) La substance sensible, étant corporelle, peut se diviser en espèces d'après la distinction des corps bruts et des corps organisés, des corps chauds et des corps secs, etc., ou bien encore d'après les formes des plantes et des animaux, etc. — Quant à la distinction qu'a faite Aristote des substances premières et des substances secondes, tel feu et le feu universel diffèrent entre eux en ce que l'un est individuel et l'autre universel, mais il n'y a pas entre eux de différence substantielle.

Quantité. — (XI-XII) La *Quantité* comprend le *nombre sensible* et l'*étendue corporelle*. Le *lieu*, considéré comme contenant les corps, et le *temps*, comme mesure du mouvement, rentrent dans le genre de la Relation.

Le *grand* et le *petit* (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν) se rapportent au genre de la Quantité, parce que ce sont des choses simples, absolues; mais *plus petit, plus grand, plus beau*, se ramènent au genre de la Relation. Quant au *beau*, il appartient à la Qualité.

Dans la Quantité, *grand* et *petit*, *beaucoup* et *peu*, sont opposés comme contraires. En effet, la multitude est une extension du nombre; la rareté en est une contraction. Il y a une *raison* qui détermine la grandeur et la petitesse, et dont la participation rend un objet grand ou petit. Quant au *haut* et au *bas*, ce sont des relatifs.

(XIII-XIV) La *quantité discrète* et la *quantité continue* appartiennent au même genre comme quantités. Dans la première, les diverses espèces sont déterminées par la différence du *pair* et de l'*impair*. Dans la deuxième les diverses espèces le sont par la différence de la *ligne*, de la *surface* et du *solide*. La ligne droite et la ligne courbe appartiennent au genre de la Quantité plutôt qu'à celui de la Qualité, parce qu'il est essentiel à la ligne d'être droite ou courbe. La même remarque s'applique à toutes les figures.

(XV) Le genre de la Quantité n'admet que l'*égalité* et l'*inégalité*. La similitude et la dissimilitude sont propres à la Qualité.

Les qualités essentielles ou différences spécifiques sont des accidents qui complètent la substance sensible et ne doivent pas être appelés proprement qualités. Comme elles constituent ce qu'on nomme similitude ou dissimilitude dans les figures, elles ne leur ôtent pas leur caractère de quantités égales ou inégales.

Qualité. — (XVI) La *Qualité* est un *caractère* qu'on désigne par les termes de *tel, quel, de cette sorte*, comme la beauté corporelle. Par cet exemple, on voit qu'il y a analogie entre les qualités sensibles et les qualités intelligibles. Il faut compter parmi les qualités sensibles les arts qui se rapportent aux corps, les vertus pratiques qui consistent dans l'accomplissement simple des devoirs civils, les raisons séminales et les passions de l'âme, mais non l'âme elle-même considérée comme séparée de la matière.

(XVII-XVIII) Les différences des choses sensibles sont distinguées les unes des autres, non par d'autres différences, mais par leurs éléments constitutifs. De même, on discerne les qualités non par d'autres qualités, mais par leurs caractères intrinsèques ou par quelques-uns de leurs modes d'existence; la sensation en saisit les signes, et l'intelligence les pénètre par une intuition simple, sans avoir besoin toujours de trouver dans les objets des raisons séminales pour les qualifier.

(XIX) Le genre de la Qualité comprend les *habitudes* (exprimées par un substantif, *rougeur*; par un adjectif, *rouge*; par un adverbe, *bien*), mais non les simples *dispositions* qui indiquent le passage d'un état à un autre (comme *rougissant*). Les *négations*, lorsqu'elles n'impliquent pas une qualité réelle opposée à une autre, doivent être rapportées au genre de la Relation.

(XX) Il faut regarder comme *contraires* non-seulement les qualités qui sont séparées par beaucoup de qualités intermédiaires, mais encore celles qui, étant comprises dans la même classe, n'ont cependant aucun caractère spécifique commun.

Parmi les qualités, celles qui ont une certaine latitude admettent des degrés; les autres n'en admettent pas, et ne peuvent être possédées que tout entières.

Mouvement. — (XXI) Il faut regarder comme genre le *Mouvement*, parce qu'on ne peut le faire rentrer dans aucun des genres précédents. *Mouvement* est plus général d'ailleurs que *changement* et qu'*altération*; car mouvement veut dire non-seulement qu'une chose prend la place d'une autre, mais encore qu'elle passe de ce qui lui est propre à ce qui ne l'est pas, comme dans la translation d'un lieu à un autre.

(XXII) *Le mouvement est le passage de la puissance à l'acte de ce dont*

elle est la puissance. Si une chose qui était d'abord en puissance arrive à prendre une forme, le mouvement est la production d'une forme Si une chose passe à l'acte, le mouvement est une simple forme de la puissance. Le mouvement est donc une forme active, et, quand il produit quelque autre chose, il est cause des autres formes. Le caractère commun de l'*altération*, de l'*accroissement*, de la *génération* et du *déplacement dans le lieu*, c'est de rendre l'objet autre qu'il n'était.

(XXIII) Le mouvement, image de la vie dans les choses sensibles, les stimule et les presse de changer sans cesse d'état, d'action, de modification, de forme. La puissance motrice est invisible et ne se révèle que par ses effets. Le mouvement n'est exclusivement ni dans le moteur ni dans le mobile, mais il sort du moteur pour passer dans le mobile. Le mouvement doit donc être étudié non-seulement dans les choses où il est produit, mais encore dans celles qui le produisent ou le transmettent.

(XXIV) Les différences qu'admet le mouvement de déplacement tiennent à des circonstances extérieures (comme monter, descendre), ou à la figure qu'il décrit (mouvement rectiligne, circulaire).

(XXV) La *composition*, qui consiste à rapprocher une chose d'une autre, et la *décomposition*, qui implique leur séparation, sont des mouvements d'un genre spécial. On y trouve cependant, sous certains rapports, soit le mouvement de déplacement, soit l'altération, soit la raréfaction et la condensation

(XXVI) La division du mouvement en espèces doit reposer sur la nature des forces, qu'on distinguera en animées et en inanimées, ou sur le mode de sa production, qui implique la nature, l'art ou la volonté.

(XXVII) La *stabilité* est propre au monde intelligible. Dans les choses sensibles, on ne trouve que le *repos*, lequel n'est que la privation et la négation du mouvement, qui seul ici est une chose positive.

On a déjà dit ci-dessus que l'*action* et la *passion* sont des mouvements.

Relation — Quant à la *Relation*, c'est une *habitude*, une manière d'être d'une chose à l'égard d'une autre. On peut diviser les relatifs suivant la méthode des anciens.

LIVRE QUATRIÈME.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EST PARTOUT PRÉSENT TOUT ENTIER, I.

(I) La question traitée dans ce livre est : Comment se fait-il que l'Ame universelle, qui est incorporelle, inétendue, puisse se répandre dans l'espace, soit avant que les corps soient formés, soit en même temps qu'ils sont formés ?

(II-III) L'Être premier est le véritable universel. Principe qui fait subsister et qui meut le monde sensible, il est partout; mais, comme il est lui-même ce

qu'on nomme *partout*, il n'existe qu'en lui-même. Trompés par une illusion grossière, nous disons *partout* en parlant du monde sensible, et nous le croyons grand; mais il est réellement petit. Aussi a-t-il besoin de la présence de l'Être premier, qui n'est jamais ni près ni loin de lui, puisqu'il n'est pas contenu dans un lieu déterminé, qu'il est toujours présent aux choses qui peuvent le recevoir. L'Être premier se répand en effet partout par ses *puissances*, il les communique à chaque chose dans la mesure où chaque chose peut y *participer*. Il est ainsi partout présent, tout en demeurant séparé : car il ne serait plus le principe universel partout présent tout entier, s'il devenait l'essence d'un être particulier et s'il était circonscrit dans un lieu déterminé. Il serait alors divisible. Mais on ne saurait diviser la vie, l'essence, l'intelligence, parce qu'elles ne sont pas une quantité comme le corps.

(IV-V) L'Être premier est un et identique partout, mais son unité n'empêche pas la pluralité des êtres. L'Être premier engendre cette pluralité sans sortir de lui-même ni rien perdre de son universalité. De même, l'Ame universelle est une, malgré la pluralité des âmes, et chaque âme est une, indivisible, présente dans tout le corps, malgré la pluralité des organes. Cette pluralité des âmes ne résulte pas de la divisibilité propre aux corps. Avant qu'il y eût des corps, il y avait déjà l'Ame universelle et les âmes particulières. D'un côté, les âmes particulières existent en acte dans l'Ame universelle, et elles sont distinctes les unes des autres, non par la place qu'elles occupent, mais par leur différence essentielle. D'un autre côté, elles sont toutes contenues dans l'Ame universelle, parce qu'elle est infinie. Or l'Ame universelle est plus grande que le monde sensible sous le rapport de la puissance, mais non sous celui de la quantité : car elle n'est pas une grandeur.

(VI) L'Ame universelle vivifie, concurremment avec les âmes particulières, les corps qui sont dans le monde sensible. Dans chacun d'eux l'Ame universelle et l'âme particulière diffèrent par leurs actes intellectuels.

(VII-VIII) L'Ame universelle, tout en contenant et en vivifiant la pluralité des âmes, reste une, identique, indivisible, comme l'est la force motrice de la main, si on la considère indépendamment de l'organe sur lequel elle exerce son action, ou bien encore comme l'est la lumière considérée indépendamment des corps qu'elle éclaire. Mais la lumière, étant relative aux corps, a une origine locale qu'il est facile d'indiquer. Il n'en est pas de même de l'Ame universelle : étant immatérielle, elle n'occupe pas de place déterminée; antérieure au corps, elle n'appartient ni à l'un d'eux, ni à eux tous, soit comme mode, soit comme forme; par conséquent, elle est indivisible puisqu'elle n'a pas d'étendue. Pour comprendre la présence de l'unité dans la pluralité, il faut bien concevoir que l'unité subsiste tout entière et en elle-même et dans chacune des choses où on l'aperçoit.

(IX-X) Il a été dit ci-dessus que l'Être universel est partout présent par ses puissances. Or la puissance étant inséparable de l'essence, les âmes qui forment les parties de l'Ame universelle sont à la fois des puissances et des essences conformes entre elles, mais inférieures au principe dont elles procèdent. Comme elles ne sauraient subsister si elles se trouvaient séparées de lui, il en résulte qu'à ce point de vue encore, l'Ame universelle est partout

présente tout entière, sans subir aucune division. Elle est avec les âmes individuelles dans le même rapport que le modèle avec les images qu'il produit, et le modèle étant ici éternel, les images sont elles-mêmes immortelles.

(XI) Quoique l'Être intelligible soit partout présent tout entier, il se communique à des degrés divers, et sa présence n'est pas locale, mais intelligible, comme celle de la science dans l'âme. Comme d'ailleurs les essences sont suffisamment distinguées les unes des autres par leurs différences, rien n'empêche qu'elles ne subsistent ensemble, et l'Être intelligible qui les contient toutes est tout à la fois simple et varié, un et multiple.

(XII-XIII) De même qu'une voix se fait entendre tout entière partout, l'Ame universelle pénètre et vivifie tout, sans avoir d'extension locale. Elle est identique et en elle-même et dans les choses; elle leur communique sa puissance une et indivisible dès qu'elles en approchent pour y participer, pour entrer dans le *monde de la vie*. Ce monde n'a point d'étendue. S'il était étendu, les corps n'auraient pas besoin d'y participer.

(XIV-XV) L'existence de l'Ame universelle ne détruit pas l'individualité des âmes particulières. L'Ame universelle embrasse dans son unité toutes les âmes, toutes les intelligences particulières,mais celles-ci sont distinguées les unes des autres par leurs différences essentielles, sans aucune séparation locale. Voilà pourquoi, avant de tomber dans la génération, nous étions des âmes pures, des intelligences unies au monde intelligible. Aujourd'hui même nous n'en sommes pas séparés; mais le corps qui nous a été donné, étant disposé pour être animé, a reçu la chose à laquelle il était apte. Quoique l'Ame universelle soit présente tout entière à notre corps, il ne l'a pas reçue tout entière; il y a participé selon sa capacité naturelle. Il n'a pas en lui une partie de l'Ame universelle, mais une puissance qui en dérive, qui constitue la *nature animale* et qui engendre les passions produites par l'union de l'âme et du corps.

(XVI) Il reste à montrer que cette doctrine est d'accord avec celle des anciens. Dire que l'*âme descend dans le corps* signifie que celui-ci participe à l'âme et à la vie, quel que soit d'ailleurs le mode de cette participation. Dire que l'*âme sort du corps* signifie qu'elle cesse de le faire participer à sa nature. Si l'on affirme que l'*union de l'âme et du corps est mauvaise*, c'est que d'universelle qu'elle était, l'âme devient particulière et n'applique plus son activité au monde intelligible, quoiqu'elle continue d'y appartenir; comme celui qui, possédant la science entière, arrêterait son esprit sur une des notions particulières qu'elle contient, au lieu d'en considérer l'ensemble. Enfin, quand on dit que l'*âme est aux enfers*, cela signifie que l'âme est séparée de l'Ame universelle et unie au corps. Mais, après la destruction du corps, l'âme, revenue à sa pureté première, vit tout entière dans le monde intelligible; son image seule descend aux enfers.

LIVRE CINQUIÈME.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EST PARTOUT PRÉSENT TOUT ENTIER, II.

(I) Tous les hommes admettent que l'Être un et identique est partout présent tout entier : car tous disent instinctivement que Dieu est présent en chacun d'eux un et identique. Si l'on considère d'ailleurs les êtres en général, on voit qu'ils aspirent tous à l'unité. Or cette unité, c'est l'Être universel ; il est près de nous, et nous sommes en lui. Tous les êtres ne font donc qu'un, en ce sens qu'ils sont tous contenus dans l'Être un et identique, qu'ils l'ont pour principe unique de leur existence.

(II-III) Pour concevoir l'Être universel, il faut tirer de l'intelligence les principes de la démonstration qu'on veut donner : car toute démonstration rationnelle doit partir de la définition de l'essence. En appliquant ici cette méthode, on voit que l'Être intelligible, étant essentiellement être, ne saurait être dans aucune autre chose que lui-même, ni laisser rien écouler de sa substance. Il produit donc les êtres inférieurs sans sortir de lui-même, et ceux-ci participent à lui dans la mesure où ils en sont capables. C'est en ce sens qu'il est partout à la fois tout entier. Telle est la nature de l'Être intelligible déduite de la seule étude de son essence.

(IV-V) La raison nous conduit à admettre que Dieu est partout ; donc il n'est pas divisé : car il s'anéantirait dans cette division. Il en résulte que sa nature est *infinie* puisqu'elle n'a pas de bornes et que rien ne lui manque. Tous les êtres dépendent de l'Un et se rapportent à lui comme des rayons au centre dont ils partent. De même, les essences et les puissances intelligibles, qui n'admettent pas de séparation comme des rayons, sont autant de centres qui sont unis au centre commun, c'est-à-dire à l'Un, tout en restant distincts par leur essence.

(VI) Les intelligibles forment une *multitude* aussi bien qu'une *unité* parce que leur nature est infinie. Il y a unité dans la multitude, et multitude dans l'unité. Ainsi l'existence de l'homme sensible a rendu multiple l'essence de l'homme idéal. Cette présence de l'unité dans la multitude n'est pas analogue à l'extension de la blancheur, mais à la présence de l'âme dans toutes les parties du corps.

(VII) Nous pouvons ramener à l'Être universel notre être propre, puisque nous tenons de lui l'existence. Ainsi, nous pensons les intelligibles sans nous les représenter par des images parce que nous sommes les intelligibles mêmes. Tous ensemble nous sommes cet Être universel. Dès que nous reportons nos regards sur lui, nous n'apercevons plus de limites à notre existence.

(VIII) Pour comprendre comment les choses sensibles participent du monde intelligible, il ne faut pas concevoir d'un côté la *matière*, de l'autre les *idées*, dont la lumière rayonne sur elle. Nous employons cette métaphore seulement pour faire entendre que les choses sensibles sont des *images* des choses intelli-

gibles. La matière embrasse de tous côtés l'idée, sans la toucher, et, en s'approchant d'elle, reçoit d'elle dans tout son ensemble ce qu'elle est capable d'en recevoir, sans que l'idée cesse d'exister en elle-même ou ait une extension locale. Ainsi l'idée est une, identique, indivisible, existe tout entière partout.

(IX) Qu'on se représente toutes les choses qui existent ramenées à une seule sphère : elle sera produite par un principe unique qui la tiendra suspendue à lui sans se répandre en elle. Ainsi, tout dépend d'une seule vie, et toutes les âmes ne sont qu'une seule Ame infinie, présente dans tout le monde pour le vivifier, quelle qu'en soit l'étendue. Par cela même qu'elle est une unité absolument simple, elle n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution. Et comme cette unité constitue son essence, l'Ame doit contenir aussi dans sa puissance la nature qui lui est opposée, être ainsi à la fois *infinie* et *multiple*. Aussi est-elle le principe sur lequel sont édifiées toutes les choses qui se trouvent dans l'espace.

(X) Les trois principes du monde intelligible, l'Ame universelle, l'Intelligence et le Bien, ont pour notre âme un puissant attrait. Par sa beauté, l'Intelligence excite notre amour; son unité et son universalité lui permettent de se communiquer à tous à la fois sans se donner à aucun exclusivement. De même, le Bien se laisse voir et embrasser par nos âmes quand nous nous identifions à lui par ce qu'il y a d'intelligible dans notre être.

(XI-XII) Pour concevoir comment peut s'établir une relation entre ce vaste corps du monde et l'Être intelligible qui n'a pas d'étendue, il faut considérer la nature de l'Être intelligible. Puisqu'il n'est pas une quantité, il est hors du temps et de l'espace ; il possède à la fois l'ubiquité et l'éternité. L'éternité, qui est la puissance infinie de l'être identique et immuable, engendre le temps qui est incapable de l'égaler par son cours, parce qu'il implique succession. De même, l'ubiquité engendre et surpasse en grandeur l'espace parce qu'il est divisible. Le rapport du monde intelligible au monde sensible est un rapport de *présence*. La Vie simple et universelle est partout présente, infinie, éternelle. Pour la saisir, il faut par la pensée embrasser la totalité des choses, se séparer des éléments qui limitent l'Être en le particularisant, en un mot, devenir universel ; il faut fixer ses regards sur le principe toujours présent, mais souvent invisible, parce qu'on est distrait de sa contemplation. Si sa présence n'est pas toujours remarquée, elle n'en est pas moins efficace. Tout se tourne vers la source de l'existence; les cités, la terre, le ciel, la mer, tout est vivifié et animé par sa puissance.

LIVRE SIXIÈME.

DES NOMBRES.

(I) Lorsqu'on étudie la nature des nombres, une des premières questions qui se présentent à l'esprit est celle de savoir si la *multitude* consiste dans l'éloignement de l'unité, et si l'*infinité* est cet éloignement porté à ses dernières limites.

En examinant l'origine de la multitude et celle de la grandeur, on voit que l'être devient *multitude* quand il s'épanche et qu'il s'étend en se divisant; mais s'il y a encore quelque chose qui retienne ses parties unies entre elles, il devient *grandeur*. En devenant ainsi une multitude ou une grandeur, il perd de sa perfection et il a besoin de recevoir la forme de la beauté.

(II-III) Quant à l'*infini*, considéré comme l'absence de toute détermination, il ne saurait se trouver ni dans les nombres sensibles, ni dans les nombres intelligibles. On le conçoit en faisant abstraction de toute forme. Alors il apparaît comme impliquant les contraires, comme étant à la fois grand et petit, etc.

(IV-V) On peut se demander si les nombres sont inhérents aux autres formes intelligibles (aux idées), ou s'ils sont de toute éternité les conséquences de l'existence de ces formes. — La première hypothèse est fausse : Les nombres ont une existence substantielle, et la variété des objets sensibles rappelle seulement à l'âme la notion des nombres. — Quant à la seconde hypothèse, qui fait de chaque nombre un aspect d'une essence, elle n'est pas moins fausse que la première. Pour que le nombre existe dans un être à titre d'accident, il faut d'abord qu'il existe par lui-même.

(VI) Pour concevoir le mode d'existence qui est propre aux nombres intelligibles, il est nécessaire de bien se pénétrer de cette vérité que l'intelligible n'existe pas parce qu'il est pensé par l'intelligence, mais qu'il est pensé par l'intelligence seulement parce qu'il existe en elle, qu'il constitue en elle une certaine disposition, un acte d'une nature déterminée.

(VII-VIII) Il résulte de là que les intelligibles existent tous dans une Essence unique qui les embrasse. L'Intelligence divine les voit en elle-même, non parce qu'elle les considère, mais parce qu'elle les possède distincts en elle de toute éternité. Leur ensemble constitue l'*Animal-même*, qui est tout à la fois Être, Intelligence et Animal. C'est une puissance qui possède le plus haut degré de l'existence, de la pensée et de la vie. Or l'Être étant antérieur à l'Intelligence et à l'Animal, le Nombre en soi doit leur être également antérieur.

(IX) Sans doute si nous considérons l'ordre dans lequel se produisent nos conceptions, nous n'avons l'idée de *deux*, par exemple, qu'après avoir vu deux objets sensibles. Mais si nous examinons l'ordre de génération des choses, nous trouvons que l'Intelligence a dû penser les nombres avant d'engendrer les êtres. Le Nombre en soi est l'essence de l'Être ou son acte : il l'a divisé, et il lui a fait ainsi engendrer la multitude. On peut donc définir l'Être le *nombre enveloppé;* les êtres, le *nombre développé;* l'Intelligence, le *nombre qui se meut en soi-même;* l'Animal, le *nombre qui contient*. Voilà pourquoi les Pythagoriciens disaient que les *idées* sont des *unités* et des *nombres*. Le *Nombre essentiel*, dont le nombre composé d'unités n'est que l'image, est contemplé dans les formes intelligibles et concourt à les engendrer ; d'un autre côté, il existe primitivement dans l'Être, et avec l'Être, et avant les êtres. L'Être a pour principe l'Un qui n'a point d'autre fondement que lui-même.

(X) Ainsi, l'Être est devenu Nombre quand il est devenu *multitude*, parce qu'il avait déjà en lui une sorte de préformation et de représentation des êtres qu'il était prêt à produire, qu'il offrait en lui aux *unités* une sorte de lieu pour

les choses dont elles devaient être le fondement. C'est parce que le Nombre existe primitivement que les êtres produits sont *tant;* c'est parce que chacun d'eux participe à l'Un qu'il est *un*. C'est enfin parce que le Nombre existe d'une existence substantielle que la raison le conçoit et s'en sert pour nombrer les objets.

Comme le Nombre est antérieur aux êtres, l'Un absolu l'est à l'Être absolu. Car si tout être a pour principe l'Être absolu, l'Être absolu lui-même est un, et il n'est un que parce qu'il participe de l'Un absolu.

(XI) Si l'on admet que l'existence et l'affirmation du caractère de l'*unité* dans un grand nombre d'objets supposent l'existence de l'Un absolu, il faut admettre également que l'affirmation et l'existence du caractère de la *décade* dans les objets supposent aussi l'existence de la Décade absolue, etc. De la sorte chaque être correspond à un nombre; sinon, ou les choses n'existeraient pas, ou elles seraient dénuées de proportion et de raison.

(XII–XIII) Il y a contradiction à admettre l'existence de l'être parce qu'il produit une notion dans notre âme, et à nier l'existence de l'unité, en disant qu'elle n'est qu'un attribut des objets et une conception de l'âme : car elle produit également une notion dans notre âme. Or l'idée d'*unité* n'est pas produite en nous par le néant, mais par la vue de la réalité; elle est d'ailleurs antérieure à celles d'*autre*, de *différent*, de *multitude*. En outre, nous affirmons qu'une maison est plus *une* qu'une armée; puisqu'il y a plusieurs manières d'être *un*, il faut admettre aussi la réalité de l'*unité*, comme, si l'on accorde qu'il y a divers degrés dans l'être, on croit à sa réalité. Il est en effet impossible de rien penser, de rien énoncer sans admettre l'existence de l'unité et sans reconnaître qu'elle est nécessaire à celle de l'être : car point d'*être* qui ne soit *un*.

(XIV) L'*unité* n'est pas un relatif : car lorsqu'un corps cesse d'être *un*, il subit un changement réel, il est divisé sans perdre de sa masse. Sans doute, dans les choses sensibles, l'unité n'est qu'un accident; mais, dans les choses intelligibles, elle existe en elle-même. — Quand on dit : voici *deux* objets; ils sont deux non par leur séparation, non par leur rapprochement, mais seulement par la présence de la *dyade*, comme ils sont blancs par la présence de la blancheur. — Du reste, le nombre existe à des degrés divers selon qu'on le considère soit dans les quantités continues, soit dans les quantités discrètes, soit dans les intelligibles : c'est dans ceux-ci que l'on trouve les *nombres véritables*, qui existent en eux-mêmes.

(XV) L'Être universel est Être, Intelligence, Animal; il contient tous les êtres, toutes les intelligences, tous les animaux; il renferme *en acte* toutes les essences qui dans l'âme ne sont qu'*en puissance* et qui dans les choses sensibles jouent le rôle d'*attributs*. Comme il possède primitivement l'unité avant de se développer en multitude, il sait en combien d'essences il doit se diviser; il engendre ainsi le Nombre qui subsiste en lui, et comme ce Nombre détermine la quantité des essences qui procèdent de l'Être, il en est la source et le principe. Voilà pourquoi, même ici-bas, des nombres déterminés président à la génération de chaque chose. — Quant aux nombres qui subsistent dans les autres choses, en tant qu'ils procèdent des nombres intelligibles, ils peuvent être

nombrés; en tant qu'ils sont au-dessous d'eux, ils mesurent les autres choses, ils servent à nombrer et les nombres et les choses qui peuvent être nombrées.

(XVI) Le nombre employé par l'homme qui considère les objets sensibles et qui nombre appartient au genre de la *quantité*. Mais si l'on considère deux substances qui sont *deux*, et dont chacune est *une*, comme ici l'unité se trouve en deux choses avec ce caractère qu'elle complète l'essence de chacune d'elles, le nombre *deux* est un *nombre essentiel*. C'est ainsi que notre âme est un nombre et une harmonie, parce que l'essence de notre âme participe du nombre et de l'harmonie, comme le dit Platon.

(XVII) Le caractère de l'*infinité* ne convient pas au nombre. Dire que le nombre est infini, c'est exprimer seulement la possibilité de concevoir un nombre plus grand qu'un nombre donné. De même, une ligne infinie n'est à proprement parler qu'une ligne indéfinie; elle a pour principe l'unité, puisqu'elle est décrite par un point et qu'elle n'a qu'une seule dimension. Si l'on dit que la ligne intelligible est infinie, c'est en ce sens que la conception d'une limite n'est pas impliquée dans son essence: car, de même que les nombres, les figures sont pensées par l'Intelligence divine avant d'être réalisées dans les choses sensibles.

(XVIII) Ainsi, le nombre qui existe substantiellement dans l'Intelligence divine comprend tous les nombres qui existent; par conséquent, il est infini réellement par sa puissance, en ce sens qu'il n'est pas mesuré; mais en même temps il est parfaitement déterminé puisqu'il sert de mesure à tout le reste. Il participe donc à toutes les perfections de l'Être universel, de l'Intelligence divine et de l'Animal premier.

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MULTITUDE DES IDÉES. — DU BIEN.

Des Idées. — (I) Quand l'homme crée, il a besoin de l'expérience et du raisonnement. Il ne saurait en être de même de l'Intelligence divine; elle a dû former le monde en embrassant dans un seul acte d'intuition l'ensemble et les détails. Tout en disposant les choses de manière à satisfaire la sagesse acquise par le raisonnement et la prévision fondée sur l'expérience, elle n'a pas ces deux qualités, qui impliquent une certaine imperfection. Étant parfait, Dieu n'a qu'un seul dessein présent à sa pensée. Étant universel, il contient tout; par conséquent, le passé, le présent, le futur lui sont également présents et n'offrent en lui qu'une simple distinction d'ordre, non de temps.

(II) Dans les choses sensibles, la raison d'être est séparée de l'essence; mais, dans les choses intelligibles, elles sont identiques: car chaque *forme* porte en elle-même la cause de son existence. L'Intelligence divine qui possède

toutes les formes dans leur plénitude possède donc aussi leur raison d'être; or dès que ces formes portent en elles-mêmes la cause de leur existence, elles existent nécessairement, et elles engendrent les choses sensibles dont elles sont les principes.

(III) Il en résulte que la création n'implique ni délibération ni raisonnement. Chaque idée, réunissant la raison d'être à l'essence, est une cause et par conséquent produit nécessairement ce qu'il est dans sa nature de produire, et donne à la matière une forme aussi complète que possible parce qu'elle est en elle-même un tout complet. Ainsi les choses sensibles sont engendrées, mais n'ont pas de commencement et n'ont pas besoin d'être embellies. Si l'existence des sens, par exemple, est impliquée dans l'idée de l'homme, elle est réalisée éternellement par la nécessité et la perfection de l'Intelligence.

(IV) Pour bien comprendre cet exemple, il faut définir l'homme. Dire que c'est une âme raisonnable unie à un corps, ce n'est pas assigner sa raison d'être, laquelle doit être une essence, une chose éternelle et immatérielle.

(V-VII) L'homme réunit en lui trois degrés de l'existence : il est *forme intelligible* ou *idée, âme, raison séminale*. Il possède aussi trois facultés qui correspondent à ces trois formes de l'existence, savoir l'*intelligence*, la *raison discursive*, la *sensibilité*. Selon qu'il exerce la première, la seconde ou la troisième, il vit de la vie *divine, humaine* ou *animale;* il est l'*homme intellectuel*, l'*homme raisonnable* ou l'*homme sensitif*. Ces trois formes de l'existence procèdent l'une de l'autre et sont impliquées l'une dans l'autre Le troisième homme peut donc se définir : l'*âme disposée de telle façon, présente à la matière disposée de telle façon*. Cette âme façonne dans le corps une forme à sa ressemblance. Le second homme est défini par Platon : l'*âme qui se sert du corps*. Enfin le premier homme est l'*essence d'une âme disposée de telle façon*, et, à ce titre, il contient à l'état intellectuel la raison et la sensibilité qui ne se développent que dans le second homme et le troisième. Voilà pourquoi on peut dire que les pensées là-haut sont des *sensations claires*, et qu'ici-bas les sensations sont des *pensées obscures*. Par là encore on comprend que si une âme vient s'unir à un corps dont l'Ame universelle a déjà ébauché les contours dans le sein de la mère, ce n'est point par hasard, mais en vertu de sa disposition, qui la porte à façonner un tel corps.

(VIII) Pour comprendre comment il se fait que l'Intelligence divine renferme non-seulement les idées des êtres doués de raison, mais encore celles des êtres qui en sont privés, il faut réfléchir que c'est la conséquence de sa nature. L'Être intelligible étant inférieur à l'Un doit être à la fois *un* et *multiple*, par conséquent, être Intelligence universelle, Animal universel. Il doit donc aussi renfermer les idées de tous les animaux soit raisonnables, soit privés de raison.

(IX-X) Dans le monde intelligible, en effet, les essences des choses sont infiniment plus parfaites que ces choses elles-mêmes ne le sont sur la terre. D'ailleurs, il n'est pas d'être qui soit complétement privé de raison et de vie, quoique nous ne puissions pas toujours apercevoir en lui des traces de ces deux caractères.

La cause pour laquelle tous les êtres ne sont pas également parfaits, c'est

que l'individuation exige des différences distinctives propres à chaque espèce, différences qui ne peuvent être que des degrés divers d'Intelligence et de vie; de là résulte la nécessité que ces deux propriétés aillent toujours en décroissant à mesure que l'on descend l'échelle des êtres. Sans ces différences, l'Être intelligible serait *un* seulement, au lieu d'être *un et multiple*, comme il le doit. Il faut donc que chaque essence, comme l'Être lui-même, soit à la fois une et multiple.

(XI-XII) Comme le ciel renferme tous les objets sensibles, le monde intelligible possède toutes les essences sans exception; par conséquent, il contient les essences des forces naturelles qui font végéter les plantes, grossir les pierres, agir les éléments, vivre la Terre elle-même. Puisque l'existence de chacun des objets sensibles découle ainsi nécessairement de la nature divine, demander pourquoi ces objets existent, c'est demander pourquoi l'Intelligence universelle est ainsi faite; question superflue, puisque celle-ci a sa raison d'être en elle-même.

(XIII) L'Intelligence est un *acte* qui contient tous les actes; donc elle vit, par conséquent elle se meut; et elle se meut avec uniformité et variété. Si elle avait un mouvement qui exclût toute différence, elle ne saurait s'éveiller à la vie ni être un acte; elle ne serait plus universelle. Mais elle est la vie universelle; elle doit donc se mouvoir vers toutes les essences pour parcourir tout le champ de la vérité, tout en restant en elle-même. Par là elle possède tous les degrés de la vie universelle, identique par son fond, infiniment variée par ses formes.

(XIV) On peut le comprendre en considérant la nature de la force qui anime une plante. Elle doit contenir à la fois uniformité et variété pour que la plante soit un tout, un ensemble de parties diverses jusque dans les moindres détails, et non une masse uniforme. Ainsi, l'Intelligence divine est *infinie*, parce qu'elle est *une* et *multiple*. Ses puissances en renferment d'autres moins grandes et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à la *forme individuelle*.

Du Bien.—(XV) La Vie multiple et universelle, première et une, appartient à l'Intelligence, parce qu'elle est l'*archétype qui possède la forme du Bien*, comme dit Platon, en ce sens qu'elle possède le Bien dans les *formes*, c'est-à-dire, dans les *idées*. En contemplant le Bien, l'Intelligence reçoit de lui la puissance d'engendrer les essences qui ont aussi chacune la forme du Bien en même temps qu'elles possèdent leur type propre.

(XVI) L'Intelligence a la forme du Bien parce qu'elle a dû d'abord se tourner vers lui et le voir sans avoir conscience d'elle-même; puis, par son mouvement vers le Bien, elle est devenue la plénitude de toutes choses, l'Être universel; enfin, elle a été l'Intelligence quand, par la conscience qu'elle a eue d'elle-même, elle a vu en elle toutes les essences à l'aide de la lumière qu'elle a reçue du Bien avec cette plénitude. Le Bien est ainsi la cause et de l'existence et de l'intelligibilité de toute essence.

(XVII) Pour que le Bien soit la cause de toute essence, de toute intelligibilité, il n'a pas besoin d'avoir la même nature que ces choses; il suffit qu'il soit au-dessus d'elles. La vue de l'Un a donné à l'Intelligence une

détermination, une limite, une forme, quoiqu'il n'ait lui-même ni limite, ni forme. L'Intelligence était d'abord vie infinie, indéterminée; en se déterminant, elle est devenue *une* en vertu de sa détermination, et *multiple*, en vertu de la multitude des essences qu'elle possédait. A son tour, elle a déterminé l'Âme et elle l'a rendue raisonnable en lui communiquant ce dont elle est elle-même le vestige.

(XVIII) Pourquoi les essences que contient l'Intelligence paraissent-elles avoir la forme du Bien ? C'est que, procédant toutes d'un même principe, elles conservent toutes le caractère de leur origine et qu'elles ont ainsi un prix inestimable.

(XIX) En quoi consiste le Bien ? Il ne faut pas le définir : *ce qui est désirable, ce qu'on désire*, parce que ce serait s'en remettre à une affection de l'âme ; — ni : *la vertu propre à chaque être*, parce que dans ce cas, tout en disant quelque chose de conforme à la raison, on reste encore dans l'ambiguïté.

(XX) L'Intelligence n'est pas non plus le Bien, parce que tout aspire au Bien et que tout n'aspire pas à l'Intelligence. Pour chercher l'Intelligence, il faut le raisonnement; il n'en est pas besoin pour désirer le Bien.

(XXI-XXIII) L'Intelligence et la Vie première ne sont désirables que parce qu'elles portent la *forme du Bien*; la Vie, parce qu'elle est l'*acte du Bien;* l'Intelligence, parce qu'elle est son *acte déjà déterminé*. Elles excitent l'amour quand à l'éclat qu'elles tiennent naturellement du Bien vient s'ajouter un nouveau reflet de sa lumière. C'est la vue de cette lumière qui les fait aimer : car chaque intelligible devient désirable quand le Bien l'illumine en donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce qui désire les amours. Dès que l'âme est illuminée par le Bien, elle se porte vers l'Intelligence, parce qu'elle en admire la beauté. Puis elle s'élève plus haut encore, à la source de la beauté et de l'amour, et elle s'arrête au Bien parce qu'il n'y a plus rien au delà. En effet, le Bien est le principe suprême de toutes choses, parce qu'il est excellent et qu'il n'a besoin de rien. C'est lui qui a donné et qui conserve à tout l'Intelligence, la vie et l'existence.

(XXIV-XXV) Être désirable n'est pas la nature du Bien, mais la conséquence de sa nature. Il ne faut pas non plus faire consister le Bien dans le plaisir. Si Platon dit dans le *Philèbe* que le bien ne consiste pas seulement dans l'intelligence et s'il y comprend encore le plaisir, c'est parce que l'attrait et le plaisir sont les signes sensibles de la présence du bien, sans le constituer cependant. D'ailleurs, dans ce dialogue, Platon ne considère pas le Bien absolu, mais le bien relatif à l'homme.

La graduation des biens correspond à celle de la perfection des êtres. Le bien de la matière est la *forme* qui lui donne l'*ordre* et la *beauté;* celui du corps est l'*âme* dont il tient la *vie;* celui de l'âme est la *vertu* qu'elle reçoit de l'intelligence et qui lui confère la *sagesse* et le *bonheur;* celui de l'intelligence est le *Premier*, le *Bien absolu*, dont elle est l'acte, dont elle reçoit sa *lumière* et sa *bonté*.

(XXVI) Quand on se trompe au sujet du bien, c'est qu'il y a quelque bonté dans l'objet qui cause l'erreur. Les objets inanimés reçoivent leur bien des êtres animés qui s'occupent d'eux. Ceux-ci, guidés par le désir, recherchent leur bien

avec leur propre prudence. Par sa présence le bien rend meilleur et satisfait. Or le plaisir ne comble pas nos désirs, il n'est donc pas le bien.

(XXVII) Le bien d'un être, c'est de recevoir de l'être supérieur une *forme* qui le détermine. Il s'en suit que c'est par une élévation graduelle qu'on trouve le bien propre à la nature d'un être. Le désir naît de la présence du bien; le plaisir en accompagne l'acquisition; mais ni l'un ni l'autre ne constitue la nature du bien.

(XXVIII) A partir de la matière, toute chose dans la nature aspire à la forme qui lui est supérieure. Quant à l'Intelligence, étant la forme suprême, elle se tourne vers le Bien, qui n'a aucune espèce de forme et qui est au plus haut degré étranger à toute matière.

(XXIX) Lors même que l'existence et la vie n'exciteraient en nous ni désir ni plaisir, elles n'en seraient pas moins bonnes par elles-mêmes. Or, si l'on reconnaît qu'elles sont bonnes, c'est qu'on a en soi une conception du Bien, conception d'après laquelle on les juge. La présence de cette idée dans l'intelligence en montre la bonté. Quel doit donc être le prix du principe qui lui est supérieur !

(XXX) On ne peut attribuer à Platon l'opinion qui fait consister le bien dans un mélange d'intelligence et de plaisir (comme il a été dit § 25). Ce mélange est impossible. Mais comme l'état de l'intelligence qui agit avec calme et pureté est ce qu'il y a de plus désirable, on dit qu'il est mêlé de plaisir, faute de savoir mieux s'exprimer; c'est une métaphore, comme *enivré de nectar*, etc.

(XXXI-XXXII) Le Bien absolu illumine par un reflet de son éclat l'Intelligence. L'Intelligence s'élève à lui immédiatement et lui reste attachée. Notre âme s'élève aussi au Bien, mais par le secours de l'Intelligence, dont elle reçoit sa vie. L'amour du beau, mis en notre âme par le Bien absolu, la porte instinctivement vers lui. Le spectacle de la beauté qui se trouve dans les objets sensibles lui fait chercher une beauté supérieure dans le monde intelligible. A sa vue elle se demande quel en est le principe, et elle conçoit que le principe de la beauté qui brille dans les idées doit n'être rien de ce qu'il produit, par conséquent, n'avoir aucune forme. Étant infini par sa puissance, le Bien est souverainement désirable et souverainement aimable; il est le principe et la fin de l'amour, il est la puissance créatrice et la fleur de la beauté.

(XXXIII) N'ayant point de figure ni de forme, le Bien est la *Beauté absolue, essentielle, indépendante de toute limite*. La beauté est en raison inverse de la limitation; elle croît donc en passant du corps à l'âme, de l'âme à l'intelligence, de l'intelligence au Bien, qui, étant la *Beauté première*, est exempt de toute limitation, par conséquent de toute forme, même intelligible.

(XXXIV-XXXV) Pour s'approcher du Bien et s'unir à lui, l'âme doit dépouiller toute forme, renoncer à tout le reste : alors, elle voit Dieu briller subitement en elle, sans aucun intermédiaire; elle se confond avec lui dans cette union intime que souhaite l'amour et qui est la félicité suprême. Alors elle oublie le corps et elle ne pense plus à sa propre essence; elle dédaigne même le monde intelligible, parce qu'il n'est que l'image du Bien. Enfin, elle contemple Dieu avec tant d'attention que la vision se confond en elle avec l'objet visible.

— L'intelligence a deux puissances : par l'une, elle voit ce qui est en elle; par l'autre, elle aperçoit ce qui est au-dessus d'elle. L'une est propre à l'intelligence qui possède encore la raison; l'autre est le privilège de l'intelligence transportée d'amour. Pour obtenir cette vision, l'âme devient d'abord intelligence, puis elle s'élève à Dieu en dépouillant toute forme.

(XXXVI) Les degrés qui conduisent à Dieu sont les purifications, les vertus qui ornent l'âme, l'élévation à l'intelligible, l'édification dans l'intelligible, enfin l'union avec la lumière divine.

(XXXVII) C'est un tort d'attribuer au Premier principe soit la connaissance des choses inférieures, soit la pensée de soi même. Dire que la pensée rend le Bien digne de notre admiration, comme le fait Aristote, c'est supposer qu'il tient d'elle sa perfection, par conséquent, qu'il lui est inférieur. D'ailleurs, le Bien est simple, tandis que l'essence et la pensée sont multiples. Il faut donc reconnaître avec Platon que le Bien est au-dessus de l'Intelligence.

(XXXVIII) On ne doit pas même dire du Premier principe : *Il est* : ni : *Il est bon*, parce qu'on aurait l'air de lui attribuer l'existence, la bonté, comme des qualités adventices. Il suffit de le désigner en disant *le Bien*. Par la même raison, il ne dira pas de lui-même : *Je suis;* ni : *Je suis le Bien.*

(XXXIX) Le Bien a seulement une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même. Quant à la pensée proprement dite, elle ne saurait lui convenir parce qu'elle implique identité et différence, mouvement et repos, etc. Pour l'existence de la Providence, il suffit que Dieu soit celui dont procèdent tous les êtres. C'est l'opinion de Platon.

(XL) La Pensée n'existe pas substantiellement dans l'objet qui la produit, dans le Bien, mais dans le sujet en qui elle réside, dans l'Intelligence, qui est identique avec l'Essence. Quelle que soit l'hypothèse qu'on fasse, on est obligé d'admettre que la pensée est inférieure au Bien.

(XLI) La pensée est un secours donné aux natures inférieures pour s'élever jusqu'au Bien. Quant au Bien, il ne faut rien lui attribuer : car, dès qu'on lui donne un attribut, on le particularise, on lui fait perdre sa simplicité et son universalité. Si la première hypostase est le Bien, ce n'est pas pour elle-même qu'elle est le Bien, c'est pour les natures inférieures.

(XLII) Par cela seul que le Bien est le principe dont toutes choses procèdent, le but auquel toutes aspirent, il doit, pour leur être supérieur, ne posséder aucun de leurs caractères. C'est la doctrine enseignée par Platon.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA LIBERTÉ ET DE LA VOLONTÉ DE L'UN.

(I) Pour déterminer ce que sont en Dieu la liberté et la toute-puissance, il faut commencer par examiner en quoi consistent notre liberté et notre volonté.

On appelle *volontaire* ce que nous faisons sans contrainte, avec conscience de le faire; *dépendant de nous*, ce que nous sommes maîtres de faire ou de ne pas faire. Ces deux choses se trouvent le plus souvent réunies, quoiqu'elles diffèrent entre elles. Il est des cas où l'une des deux manque.

(II-III) On ne peut attribuer le *libre-arbitre* ou *ce qui dépend de nous* ni au désir, ni à la sensation, ni à l'imagination : car il faut s'affranchir de ces influences pour être libre. On doit rapporter le *libre-arbitre* à la *volonté*, et la *volonté* elle même à la *droite raison, accompagnée de connaissance*. La liberté n'appartient donc qu'à celui qui, indépendant des passions du corps, n'est déterminé dans ses actes que par l'*intelligence*.

(IV) Un être est libre quand il se porte au bien volontairement, en sachant que c'est le bien. Il est au contraire dans la servitude s'il n'est pas maître d'aller à son bien, s'il en est détourné par une puissance supérieure à laquelle il obéit. — L'intelligence possède donc la liberté et l'indépendance si elle agit conformément au bien.

(V) Si la liberté et l'indépendance se trouvent dans l'intelligence pure et en tant qu'elle pense, elles se trouvent aussi dans l'âme qui applique son activité contemplative à l'intelligence et son activité pratique à la vertu. L'exécution n'est pas toujours en notre pouvoir; mais la volonté et la raison qui la précèdent échappent à toute contrainte. La liberté ne doit donc pas être cherchée dans l'activité pratique, mais dans l'intelligence qui est affranchie de l'action.

(VI) Puisque nous sommes libres quand une chose a ou n'a pas lieu selon notre volonté, que l'intelligence est maîtresse d'elle-même, que la vertu est libre et rend l'âme libre, c'est à elle qu'il faut rapporter notre indépendance et notre liberté. L'intelligence reste calme en elle-même. Quant à la vertu, si elle réprime les passions ou dirige des actions qui sont nécessaires, elle conserve son indépendance en ramenant tout à elle-même. La liberté se rapporte donc à l'activité intérieure, à la pensée, à la contemplation de la vertu. Elle appartient à l'intelligence parce qu'elle accomplit sa fonction propre tout en restant en elle-même, et que, se reposant dans le bien, elle vit selon sa volonté : car la volonté est une espèce de pensée, et son but est le bien.

(VII) L'âme est donc libre par la vertu de l'intelligence, quand elle se porte au bien sans obstacle. Quant à l'intelligence, elle est libre par elle-même.

De la liberté de l'Un. — Le Bien absolu doit posséder aussi l'indépendance, mais d'une manière souverainement parfaite.

Supposer que le Bien est par hasard ce qu'il est, c'est détruire les notions de liberté et de volonté, en leur ôtant toute espèce de sens. Mais si l'on admet une distinction réelle entre servitude et liberté, il faut convenir que la liberté est le privilége des êtres éternels qui atteignent le bien sans obstacle. Quant au Bien, il doit posséder la liberté à un degré encore plus élevé, puisqu'il ne saurait chercher quelque chose de meilleur que lui, qu'il demeure en lui-même.

(VIII) En remontant des êtres inférieurs jusqu'au Bien, on voit qu'il est la Liberté même, l'Indépendance même : car on ne peut dire de lui qu'*il est selon sa nature*, ni qu'*il est ainsi par accident;* il n'est contingent ni pour lui-même ni pour les autres êtres.

(IX) Étant supérieur à toutes les choses dont il est le principe, le Bien est supérieur à toute contingence : car il est déterminé en ce sens qu'il est d'une manière unique. Nous ne devons dire de lui que ce qu'il nous apparaît quand il se révèle à nous, savoir qu'il est le vrai Roi, le vrai Principe, le vrai Bien. Il n'est contingent en rien : il est *la Puissance universelle véritablement maîtresse d'elle-même*, qui est ce qu'elle veut, ou plutôt qui a projeté sur les êtres ce qu'elle veut, mais qui est plus grande que toute volonté.

(X) Si le Premier était contingent, tout serait accidentel dans l'univers et dépendrait du hasard. Or, il n'y a pas de hasard dans l'univers, parce que le Premier donne à toutes choses une *détermination*, une *limite*, une *forme.* D'un autre côté, le Premier est ce qu'il est, non parce qu'il n'aurait pu être autrement, mais parce qu'étant ce qu'il est, il est *excellent.* Il n'est pas soumis à la Nécessité, mais il est pour les autres êtres la Nécessité et la Loi.

(XI) Quand on sait que le Premier est le principe de toutes choses, il faut s'arrêter là, sans essayer de déterminer ni son *existence*, ni son *essence*, ni sa *qualité*, ni sa *raison d'être.* Ces questions n'ont pas de sens quand on les pose au sujet de Celui qui est absolu et antérieur à tous les êtres.

(XII) L'âme renferme deux éléments, l'un général, l'autre particulier; par l'un, elle participe de l'Essence absolue; par l'autre, elle en diffère. Cette différence lui étant donnée par l'Essence absolue, elle n'est pas souverainement maîtresse de sa nature. C'est le privilége de l'Essence absolue seule d'être maîtresse d'elle-même. Mais comme le Premier est le principe de l'Essence, on ne doit pas dire qu'*il est maître de lui* dans le sens où on le dit de l'Essence.

(XIII) Si, dérogeant à la sévérité de langage qu'exige ici la raison, nous admettons dans le Premier des actes, alors ses actes, sa volonté et son essence sont identiques : il veut être ce qu'il est, et il est ce qu'il veut. Dans l'existence du Bien est nécessairement contenu l'acte de se choisir et de se vouloir soi-même.

(XIV) Les êtres sensibles sont contingents; les êtres intelligibles, nécessaires : car ils ont en eux-mêmes leur raison d'être, laquelle est identique à leur essence. Le Premier est la source unique d'où ont découlé ensemble l'essence et la raison d'être, lesquelles n'ont rien de contingent. Il est donc, à plus forte raison, au-dessus de toute contingence, de tout hasard; il est cause de

lui-même, il est par lui-même, il est Lui d'une manière suprême et transcendante.

(XV) Il est à la fois ce qui est aimable et l'amour; il est l'amour de lui-même, parce qu'il est beau par lui-même. Ici encore apparaît l'identité du *désir* et l'*essence;* par conséquent, c'est encore lui qui est l'auteur de lui-même et le maître de lui-même, parce qu'il s'isole et se pose comme pur de toutes choses. Nous en aurons une idée si nous nous élevons au-dessus de tout ce qui est contingent.

(XVI) Le Premier est encore exempt de contingence parce qu'il est *partout* et *nulle part ;* il est l'*ubiquité* même, et il en fait part aux choses inférieures. Il se porte en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, étant lui-même ce qu'il aime, se donnant l'existence à lui-même, parce qu'il est un *acte immanent*, et que ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une sorte d'intelligence. Il est l'auteur de lui-même, parce que son *inclination vers lui-même* et son *immanence en lui-même* le font être ce qu'il est. S'il consiste dans une action vigilante, identique à ce qui est vigilant, si de plus cette action vigilante est une *supra-intellection éternelle*, Dieu est ce qu'il se fait par son action vigilante.

(XVII) Le monde est ce qu'il serait s'il y avait eu dans son auteur une prévision basée sur le raisonnement. En effet, si le monde est ce qu'il est, c'est qu'il y a des raisons qui subsistent intellectuellement de toute éternité dans une parfaite coordination et au-dessus de toute prévision et de tout choix. Si l'on appelle *Providence* ce plan de l'univers, on ne saurait l'attribuer au hasard, mais seulement à l'Intelligence qui elle même est telle que le veut Dieu, c'est-à-dire la *Raison une qui embrasse tout.*

(XVIII) Dieu est *le dehors*, parce qu'il comprend toutes choses et qu'il en est la mesure; il est aussi *le dedans*, parce qu'il est la profondeur la plus intime de toutes choses. Il est le centre d'où rayonnent l'Être et l'Intelligence, image de sa clarté. Comme l'Intelligence ne renferme rien qui ne soit raison et cause, l'Un est la *cause de la cause*, la *cause par excellence, contenant à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui.* Il est donc, comme le nomme Platon, *le convenable* et l'*opportun*.

(XIX-XX) En s'élevant à Dieu à l'aide de ces considérations, on conçoit qu'il est au-dessus de l'essence. Il tient son existence de lui-même, parce que son *acte* est son *existence* même, qu'*il se produit lui-même par une génération éternelle*[1].

(XXVI) Il ne pouvait se faire autre qu'il ne s'est fait, parce que le caractère de la Puissance suprême ne consiste pas à pouvoir les contraires, mais à se

[1] Aux passages de Sénèque et de Lactance où cette idée se trouve exprimée et que nous citons ci-après p. 605, on peut encore joindre le rapprochement suivant : « Suivant les textes précis du rituel funéraire des Égyptiens, Dieu est l'être dont la » substance existe par elle-même éternellement, *celui qui se donne l'être à lui-* » *même, qui s'engendre lui-même éternellement.* Cette idée de la génération éter- » nelle dans le sein de Dieu même était le fond de la théologie égyptienne; elle » s'y représente sous une foule de symboles. » (M. de Rougé, *Discours d'ouverture du cours d'archéologie au Collège de France*, 1860.)

tenir toujours à ce qui est parfait. L'acte par lequel Dieu s'est créé et sa volonté ne font qu'un. Dieu est donc comme il l'a voulu et tel qu'il l'a voulu, par conséquent, il est souverainement libre.

LIVRE NEUVIÈME.

DU BIEN ET DE L'UN.

(I-II) C'est par leur unité que les êtres sont ce que comporte leur essence. Ils participent plus ou moins de l'unité selon qu'ils participent plus ou moins de l'être. Ainsi l'âme possède un plus haut degré d'unité que le corps; cependant elle n'est pas l'Un absolu, parce que l'unité de son être renferme une pluralité d'éléments. L'Être universel et l'Intelligence ne sont pas non plus l'Un absolu pour la même raison.

(III-IV) L'âme est embarrassée de déterminer la nature de l'Un parce qu'il n'a point de forme. Pour s'élever à l'Un, il faut concevoir qu'il est le Premier, le Bien, le Principe par excellence, supérieur à l'Être et à l'Intelligence, véritablement ineffable; il faut renoncer à la science, à la pensée même, et se réduire à l'unité. Alors seulement on peut voir l'Un autant qu'il est visible et le saisir par une espèce de contact.

(V-VI) Ainsi l'Un est au-dessus de l'Intelligence; il est le principe parfaitement simple de tous les êtres; il les engendre tout en demeurant en lui-même, et c'est par eux surtout qu'il est connu. En lui-même, il est *indivisible* et *infini* par sa puissance. Il est *absolu* en ce qu'il n'a besoin de rien, ni pour exister, puisqu'il est la cause des autres êtres, ni pour avoir un fondement, puisque toutes choses sont édifiées sur lui, ni pour être heureux, puisqu'il n'aspire à rien, qu'il est le *Bien d'une manière transcendante*.

(VII-VIII) Pour s'unir à l'Un, il faut que l'âme soit dégagée de toute forme, qu'elle devienne étrangère à tout le reste. Alors elle pourra jouir du commerce de Dieu, parce qu'il est présent à tous les êtres dès qu'ils se tournent vers lui et qu'ils s'approchent de leur centre. L'union de l'âme avec l'Un s'opère en vertu de la parenté qui les unit : car, lorsque nous contemplons l'Un, nous atteignons le but de nos vœux et nous jouissons du repos, parce que nous formons autour de lui un chœur divin.

(IX) Nous ne sommes pas séparés de l'Un, puisque c'est en lui que nous respirons et que nous subsistons. La vie véritable est l'acte intellectuel qui nous fait saisir Dieu par une sorte de tact silencieux. C'est en lui qu'est notre principe et notre fin, comme l'enseigne le mythe de l'Amour et de Psyché : les affections mortelles ne s'adressent qu'à des fantômes; là-haut est l'objet véritable de l'amour. Quiconque le possède vit d'une autre vie et jouit de la félicité suprême.

(X) Si l'âme qui s'est élevée là-haut n'y demeure pas, c'est qu'elle n'est pas encore complétement détachée des choses d'ici-bas, qu'elle se trouve encore

troublée par les passions du corps, qu'elle s'applique encore à la science qui consiste dans des raisonnements. Ce qui voit Dieu en effet, ce n'est pas la raison, mais quelque chose de supérieur à la raison, puisque, pour voir Dieu, il faut s'identifier avec lui.

(XI) Cet état est vraiment ineffable. Celui qui s'y trouve devient étranger aux passions, à la pensée même; il oublie sa propre personnalité dans l'enthousiasme qui le ravit. Il ne s'occupe même plus de la beauté des intelligibles, et il dépasse le chœur des vertus. C'est ainsi que l'initié qui pénètre dans le sanctuaire laisse derrière lui les statues placées dans le temple, et entre en communication intime avec la Divinité. Quand l'âme jouit de la vue véritable de ce qui est dans le sanctuaire, elle est plongée dans le ravissement. Celui qui se voit ainsi devenu Dieu a en lui-même une image de Dieu. Telle est la vie des dieux; telle est aussi celle des hommes bienheureux.

LES ENNÉADES.



CINQUIÈME ENNÉADE.



LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES[1].

I. Comment se fait-il que les âmes oublient Dieu, leur père? Comment se fait-il qu'ayant une nature divine, qu'étant issues de Dieu, elles le méconnaissent et se méconnaissent elles-mêmes? L'origine de leur mal, c'est l'*audace* (τόλμα)[2], la *génération*, la *première diversité*, *le désir de n'appartenir qu'à elles-mêmes* [c'est-à-dire le désir qui a conduit les âmes à se séparer primitivement de Dieu et à s'unir aux corps]. Dès qu'elles ont goûté du plaisir de posséder une vie indépendante, usant largement du pouvoir qu'elles avaient de se mouvoir elles-mêmes, elles se sont avancées dans la route qui les écartait de leur principe, et maintenant elles sont arrivées à

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] C'est un terme dont se servaient les Pythagoriciens pour désigner la *dyade*, comme *osant la première se séparer de l'unité*. *Voy.* t. II, p. 644, note 6.

un tel *éloignement de Dieu* (ἀπόστασις)[1] qu'elles ignorent même qu'elles en ont reçu la vie. De même que des enfants séparés de leurs familles dès leur naissance et nourris longtemps loin d'elles en arrivent à méconnaître leurs parents ainsi qu'eux-mêmes ; de même les âmes, ne voyant plus ni Dieu ni elles-mêmes, se sont dégradées par l'oubli de leur origine, se sont attachées à d'autres objets, ont admiré tout plutôt qu'elles-mêmes, ont prodigué leur estime et leur amour aux choses extérieures, et, brisant le lien qui les unissait aux choses divines, s'en sont écartées avec dédain. L'ignorance où elles sont de Dieu a donc pour cause leur estime des objets sensibles et leur mépris d'elles-mêmes. Comme chacune d'elles admire et recherche ce qui lui est étranger, elle reconnaît par là même qu'elle vaut moins. Or, dès qu'elle croit moins valoir que ce qui naît et périt, qu'elle se regarde comme plus méprisable et plus périssable que les objets qu'elle admire, elle ne saurait plus concevoir la nature ni la puissance de Dieu.

Pour *convertir à Dieu* les âmes qui se trouvent dans de pareilles dispositions, pour les *élever au Principe suprême, à l'Un, au Premier*, il faut raisonner avec elles de deux manières. D'abord, on doit leur faire voir la bassesse des objets qu'elles estiment maintenant (nous en avons parlé suffisamment ailleurs[2]) ; puis, il faut leur rappeler l'origine et la dignité de l'âme. La démonstration de ce second point est [logiquement] antérieure à celle du premier ; exposée avec clarté, elle sert à l'établir.

Nous allons donc aborder la discussion du second point.

[1] Ce passage de Plotin est reproduit presque textuellement dans un morceau de saint Augustin que nous avons cité *in extenso* dans le tome II, p. 547 : « Recordare, si placet, satis nos superius tractasse *superbia labi animam ad actiones quasdam potestatis suæ,* » et, universali lege neglecta, in agenda quædam privata cecidisse, » quod dicitur *apostare a Deo*, etc. » — [2] *Voy. Enn.* I, liv. III, § 1 ; t. I, p. 63.

Elle se rattache et se lie à l'étude de l'objet que nous désirons connaître : car c'est l'âme qui cherche à connaître cet objet ; or elle doit examiner d'abord sa propre nature pour savoir si elle a la faculté de contempler Dieu, s'il lui convient de l'étudier et si elle peut espérer de voir ses recherches couronnées de succès. En effet, si l'âme est étrangère aux choses divines, pourquoi tenter d'en pénétrer la nature ? Si au contraire elle a une étroite affinité avec elles, elle peut et elle doit chercher à les connaître.

II. Voici la première réflexion que toute âme doit faire[1] : c'est l'Ame universelle qui a produit, en leur soufflant un esprit de vie[2], tous les animaux qui sont sur la terre, dans l'air et dans la mer, ainsi que les astres divins, le soleil et le ciel immense ; c'est elle qui a donné au ciel sa forme et qui préside à ses révolutions régulières, et tout cela sans se mêler aux êtres auxquels elle communique la forme, le mouvement et la vie. Elle leur est en effet fort supérieure par son auguste nature : tandis que ceux-ci naissent ou meurent selon qu'elle leur donne la vie ou la leur retire, l'Ame est essence et vie éternelle, parce qu'elle ne saurait cesser d'être elle-même. Mais comment la vie se répand-elle à la fois dans l'univers et dans chaque individu ? Afin de le comprendre, il faut que l'âme contemple l'Ame universelle : or, pour s'élever à cette contemplation, l'âme doit en être digne par sa noblesse, s'être affranchie de

[1] Ce beau morceau de Plotin doit être rapproché d'un passage analogue qui se trouve dans l'*Ennéade* II, liv. II, § 3 ; t. II, p. 27. Il est cité par saint Cyrille en ces termes : « Au lieu de l'Esprit-» Saint, les philosophes grecs les plus illustres admettent comme » troisième principe l'Ame, qui donne la vie à tous les animaux et » ils lui attribuent toutes les puissances et les opérations de l'Es-» prit-Saint. Voici comment Plotin s'exprime à ce sujet, etc. » (*Contre Julien*, VIII, p. 275.) — [2] Les termes employés ici par Plotin : ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν, rappellent l'expression de la Genèse, II, 7 : ἐνέφυσεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς. *Voy*. t. II, p. 297, note 1.

l'erreur et s'être dérobée aux objets qui fascinent les regards des âmes vulgaires, être plongée dans un recueillement profond, faire taire autour d'elle, non-seulement l'agitation du corps qui l'enveloppe et le tumulte des sensations, mais encore tout ce qui l'entoure. Que tout se taise donc, et la terre, et la mer, et l'air, et le ciel même[1]. Que l'âme se représente alors la grande Ame qui de tous côtés déborde dans cette masse immobile, s'y répand, la pénètre intimement et l'illumine comme les rayons du soleil éclairent et dorent un nuage sombre. C'est ainsi que l'Ame, en descendant dans le monde, a tiré ce grand corps de l'inertie où il gisait, lui a donné le mouvement, la vie et l'immortalité. Mû éternellement par une puissance intelligente, le ciel est devenu un être plein de vie et de félicité; et la présence de l'Ame a fait un tout admirable de ce qui n'était auparavant qu'un cadavre inerte, eau et terre, ou plutôt ténèbres de la matière, non-être, *objet d'horreur pour les dieux*, comme dit le poëte[2].

La nature et la puissance de l'Ame se révèlent encore avec plus d'éclat[3] dans la manière dont elle embrasse et

[1] Ce passage de Plotin a été imité par saint Augustin dans le morceau suivant : « *Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiæ » terræ et aquarum et aeris, sileant et poli, et ipsa sibi anima » sileat*, et transeat se non cogitando, etc. » (*Confessiones*, IX, 10). Ce même passage de Plotin a été aussi imité par Proclus : « Réduisons au silence l'opinion, l'imagination et les passions qui nous empêchent de nous élever au Premier; que l'air même, que l'univers » soit calme autour de nous, etc. » (*Théologie selon Platon*, II, 11.) — [2] *Voy*. Homère, *Iliade*, chant XX, vers 65. — [3] Saint Cyrille cite aussi ce passage en ces termes : « Voici comment Plotin s'exprime » encore au sujet de l'Ame du monde qui est pour lui, je crois, la » même chose que l'Esprit-Saint... Ne nous montre-t-il pas par ces » paroles la puissance créatrice et vivifiante de l'Esprit-Saint, qui, » ainsi que je l'ai dit, donne le mouvement à tout ce qui se meut, » contient, anime et vivifie l'univers? etc. » (*Contre Julien*, VIII, p. 275-276.)

gouverne le monde par sa volonté. Elle est présente dans tous les points de ce corps immense, elle en anime toutes les parties, grandes ou petites. Quoique celles-ci soient placées dans des lieux divers, elle ne se divise pas comme elles, elle ne se fractionne pas pour vivifier chaque individu. Elle vivifie toutes choses en même temps, en restant toujours entière, indivisible, semblable par son *unité* et son *universalité* à l'Intelligence qui l'a engendrée[1]. C'est sa puissance qui maintient dans les liens de l'unité ce monde d'une grandeur et d'une variété infinie. Si le ciel, le soleil, les astres sont des dieux, c'est par la présence de l'Âme. C'est par elle que nous-mêmes nous sommes quelque chose : car un cadavre est plus vil que le vil fumier[2].

Mais si c'est à l'Ame que les dieux doivent d'être des dieux, il faut qu'elle soit elle-même un dieu plus auguste. Or notre âme est conforme à l'Ame universelle. Écartez d'elle tout ce qui l'enveloppe, considérez-la dans son état de pureté, et vous verrez combien l'essence de l'âme est précieuse, combien elle est supérieure à tout ce qui est corps[3]. Sans l'âme, tout corps n'est que terre. Ajoutez à la terre le feu, l'eau et l'air, vous n'aurez encore rien qui mérite votre vénération. Si c'est l'âme qui donne au corps sa beauté, pourquoi oublier l'âme qui est en vous pour aller prostituer votre admiration à d'autres objets? Si c'est l'âme que vous estimez en eux, estimez-la en vous-même?

III. Puisque l'essence de l'âme est si divine et si précieuse, sois persuadé que par elle tu peux atteindre Dieu; avec elle élève-toi à lui. Tu n'auras pas à le chercher loin de toi; il n'y a pas entre lui et toi plusieurs intermédiaires. Afin de l'atteindre, prends pour guide la partie la plus divine et la plus haute de l'âme, la puissance dont elle

[1] *Voy. Enn.* VI, liv. IV, § 4. — [2] Plutarque attribue cette expression à Héraclite : *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον* (*Banquet*, IV, 4). — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. VII, § 10; t. II, p. 468.

procède et par laquelle elle touche au monde intelligible[1]. En effet, malgré la dignité que nous venons de lui reconnaître, l'âme n'est que l'*image* de l'Intelligence : comme le verbe extérieur [la parole] est l'image du verbe [intérieur] de l'âme, l'âme est elle-même le verbe et l'acte de l'Intelligence[2]. Elle est la vie qui s'en échappe pour former une autre *hypostase*, de même qu'il y a dans le feu la chaleur latente qui constitue son essence et la chaleur qui en rayonne à l'extérieur. Cependant, l'âme ne sort pas tout entière du sein de l'Intelligence; elle y demeure en partie, mais elle forme une essence distincte d'elle. Procédant de l'Intelligence, l'âme est intellectuelle, et la manifestation de sa puissance intellectuelle est la raison discursive. L'âme tient sa perfection de l'Intelligence comme elle en tient son existence; c'est en regard de l'Intelligence seule qu'elle est imparfaite. Elle est donc l'*hypostase* qui procède de l'Intelligence, et quand elle la contemple, elle est la *raison en acte*. En effet, quand l'âme contemple l'Intelligence, elle possède intimement les choses qu'elle pense, elle tire de son propre fonds les *actes* qu'elle produit; seuls, ces actes intellectuels et purs lui sont vraiment propres. Ceux qui sont d'une nature inférieure viennent d'un principe étranger; ce sont des *passions*.

L'Intelligence rend donc l'âme plus divine, parce qu'elle l'engendre et qu'elle lui accorde sa présence. Rien ne sépare l'une de l'autre que la distinction de leur essence. L'âme est avec l'Intelligence dans le même rapport que la matière avec la forme[3]. Or la matière même de l'Intelligence est belle parce qu'elle a une forme intellectuelle (νοοειδής) et qu'elle est simple. Quelle n'est donc pas la grandeur de l'Intelligence puisqu'elle est plus grande encore que l'âme!

[1] Ce passage est cité par saint Cyrille, *Contre Julien*, VIII, p. 276. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 3, t. I, p. 56; *Enn.* IV, liv. III, § 11, t. II, p. 288, note 4. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. IX, n° 5; t. II, p. 244.

IV. Veut-on arriver par une autre voie à reconnaître la dignité de l'Intelligence? Après avoir admiré le monde sensible en considérant sa grandeur et sa beauté, la régularité éternelle de son mouvement, les dieux visibles ou cachés, les animaux et les plantes qu'il renferme, qu'on s'élève à l'*archétype* de ce monde, à un monde plus vrai; qu'on y contemple tous les intelligibles qui sont éternels comme lui et qui y subsistent au sein de la science et de la vie parfaite. Là préside l'Intelligence pure, la Sagesse ineffable[1]; là se trouve le vrai royaume de Saturne[2], qui n'est autre chose que l'Intelligence pure. Celle-ci embrasse en effet toute essence immortelle, toute intelligence, toute divinité, toute âme; et tout y est éternel et immuable. Pourquoi l'Intelligence changerait-elle, puisque son état est heureux? A quoi aspirerait-elle, puisqu'elle a tout en elle-même? Pourquoi voudrait-elle se développer, puisqu'elle est souverainement parfaite? Sa perfection est d'autant plus complète qu'elle ne renferme que des choses qui sont parfaites et qu'elle les pense; et elle les pense, non parce qu'elle cherche à les connaître, mais parce qu'elle les possède[3]. Sa félicité n'a rien de contingent : l'Intelligence possède tout dès l'éternité; elle est elle-même l'Eternité véritable, dont le

[1] Ce beau passage est cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, 17. — [2] *Voy.* le passage du *Cratyle* de Platon que nous citons ci-après, p. 17, note 2. Proclus fait allusion à cette phrase de Plotin dans son *Commentaire sur le Timée* (p. 93) : « Il y a aussi le Père et le » Créateur, que Plotin sépare de la matière et place dans le monde » intelligible, appelant *intelligible* tout ce qui est entre l'Un et le » monde sensible. C'est là en effet que se trouve, selon Plotin, le » véritable ciel, le royaume de Saturne et l'Intelligence de Jupiter. » C'est comme si l'on disait que la sphère de Saturne, celle de Jupiter et celle de Mars sont dans le ciel : car l'*intelligible* pris dans » sa totalité est *unité-pluralité*, et l'unité de l'Intelligence contient » une pluralité d'intelligibles. Telle est la théorie de Plotin. » *Voy.* Macrobe, *Comm. sur le Songe de Scipion*, I, 11. — [3] *Voy.* *Enn.* I, liv. VIII, § 2, t. I, p. 118-119; *Enn.* II, liv. IX, § 1, t. I,

Temps offre la mobile image dans la sphère de l'âme. En effet, l'âme a une action successive, divisée par les objets divers qui attirent son attention : elle se représente tantôt Socrate, tantôt un cheval; elle ne saisit jamais qu'une partie de la réalité, tandis que l'Intelligence embrasse toujours toutes choses simultanément. L'Intelligence possède donc toutes choses immobiles dans l'identité. Elle *est :* il n'y a jamais pour elle que le présent[1]; point de futur : car elle est déjà ce qu'elle peut être plus tard; point de passé : car nulle des choses intelligibles ne passe; toutes subsistent dans un éternel *présent*, toutes restent identiques, satisfaites de leur état actuel. Chacune est intelligence et être; toutes ensemble, elles sont l'Intelligence universelle, l'Être universel.

L'Intelligence existe [comme Intelligence] parce qu'elle pense l'Être. L'Être existe [comme Être] parce que, étant pensé, il fait exister et penser l'Intelligence[2]. Il y a donc une autre chose qui fait penser l'Intelligence et exister l'Être, et qui est par conséquent principe commun de tous deux : car ils sont contemporains dans l'existence, ils sont consubstantiels et ne peuvent se manquer l'un à l'autre. Comme l'Intelligence et l'Être constituent une *dualité*,

p. 260, et note. Les termes dont se sert Plotin rappellent ceux d'Aristote : « La pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le » meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est » le bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même en sai- » sissant l'intelligible : car elle devient intelligible elle-même à ce » contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et » l'intelligible : car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, » voilà l'intelligence; et l'actualité de l'intelligence, c'est la posses- » sion de l'intelligible. Ce caractère divin, ce semble, de l'intelli- » gence, se trouve donc au plus haut degré dans l'intelligence » divine; et la contemplation est la jouissance suprême et le sou- » verain bonheur. » (*Métaphysique*, XII, 7.)

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VII, § 2-4; t. II, p. 174-181.—[2] *Voy.* ci après *Enn.* V, liv. IX, § 2, 7.

leur principe commun est cette unité consubstantielle qu'ils forment et qui est simultanément l'Être et l'Intelligence, le sujet pensant et l'objet pensé : l'Intelligence, comme sujet pensant; l'Être, comme objet pensé : car la pensée implique à la fois différence et identité.

Les premiers principes sont donc l'Être, l'Intelligence, l'Identité et la Différence; il faut y joindre le Mouvement et le Repos[1]. Le repos est la condition de l'identité; le mouvement est la condition de la pensée, puisque celle-ci suppose la différence du sujet pensant et de l'objet pensé, et qu'elle est muette si on la réduit à l'unité. Les éléments de la pensée [le sujet et l'objet] doivent ainsi être dans un rapport de différence, mais aussi dans un rapport d'identité, parce qu'ils forment une unité consubstantielle, et qu'il y a quelque chose de commun dans tout ce qui dérive d'eux. La différence d'ailleurs n'est pas ici autre chose que la distinction. La pluralité que forment les éléments de la pensée constitue la Quantité et le Nombre[2]; et le caractère propre à chaque élément, la Qualité[3]. De ces premiers principes [qui sont les *genres de l'être*] dérivent toutes choses.

V. Ainsi, l'âme humaine est pleine de cette Divinité [de l'Intelligence]; elle y est rattachée par ces essences, si elle ne s'éloigne pas d'elle. Elle approche d'elle, et, *ramenée à l'unité*, elle se demande : Qui a engendré cette Divinité? — C'est Celui qui est simple, qui est antérieur à toute multiplicité, qui donne à l'Intelligence son existence et sa multiplicité, qui produit le Nombre par conséquent : car le Nombre n'est pas une chose primitive; l'Un est antérieur à la Dyade. Celle-ci ne tient que le second rang : elle est engendrée et définie par l'Un, indéterminée qu'elle est par elle-même. Une fois définie, elle est *nombre* en tant qu'elle est *essence*. Car [à ce titre] l'Ame aussi est un nombre[4].

[1] *Voy. Enn.* VI, liv. II. — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. VI. — [3] *Voy. Enn.* VI, liv. III. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 1, t. II, p. 125, note 2.

D'ailleurs, toute chose qui est une masse ou une grandeur ne saurait occuper le premier rang dans la nature ; il faut regarder comme inférieurs ces objets grossiers que la sensation prend pour des êtres [1]. Dans les semences, ce n'est pas l'élément humide qu'il faut estimer, mais le principe invisible, le nombre et la raison [séminale]. Nous nommons ici *nombre* et *dyade* les *raisons* [idées] et l'Intelligence. La *dyade* est indéterminée en tant qu'elle joue le rôle de *substratum* [par rapport à l'Un]. Le *nombre* qui dérive de la dyade et de l'Un constitue toute espèce d'*idée* (εἶδος), en sorte que l'Intelligence a une forme qui est déterminée par les idées engendrées dans son sein. Elle tient sa forme, en une façon de l'Un, et en une autre façon, d'elle-même, semblable à la vue qui est en acte. La pensée, c'est la vue en acte, et ces deux choses [la faculté et l'acte] n'en font qu'une.

VI. Comment l'Intelligence voit-elle et qui voit-elle? Comment est-elle sortie et née de l'Un, de manière qu'elle puisse le voir? Car maintenant l'âme comprend qu'il est nécessaire que ces principes existent. Elle désire résoudre ce problème souvent posé chez les anciens sages : Si l'Un a la nature que nous lui avons assignée, comment tout tient-il de lui sa substance (ὑπόστασιν ἔσχεν) [2], la multitude, la dyade, le nombre? Pourquoi n'est-il pas resté en lui-même, et a-t-il laissé ainsi *découler* de lui la multiplicité qu'on

Voy. aussi dans le même volume Jamblique, *De l'Ame*, p. 628.
[1] « Si toute puissance n'a ni figure ni couleur (car Platon dit qu'on » ne voit ni la forme ni la couleur d'une puissance), évidemment » toute puissance est incorporelle en soi. En effet, tout corps, étant » limité, participe à la figure. C'est pour cela que Plotin dit avec » raison qu'il y a de grosses masses qui ont peu de force, de petites » masses qui en ont beaucoup, de sorte que la force ou la faiblesse » n'est pas proportionnée à la masse matérielle. » (Proclus, *Comm. sur la République*, p. 425.) Le passage de Plotin cité ici par Proclus appartient à l'*Ennéade* IV, liv. VII, § 8; t. II, p. 455. — [2] *Voy.* le passage de Victorinus cité dans le tome II, p. 562.

voit dans les êtres et que nous voulons *ramener* à lui? Nous allons le dire. Invoquons d'abord Dieu même, non en prononçant des paroles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui par la prière; or, la seule manière de le prier, c'est de nous avancer solitairement vers l'Un, qui est solitaire. Pour contempler l'Un, il faut se recueillir dans son for intérieur, comme dans un temple, et y demeurer tranquille, *en extase* (ἐπέκεινα ἁπάντων), puis considérer les statues qui sont pour ainsi dire placées dehors [l'Ame et l'Intelligence], et avant tout la statue qui brille au premier rang [l'Un], en la contemplant de la manière que sa nature exige[1].

Il est nécessaire que tout être qui est mû ait un but vers lequel il soit mû; nous devons donc admettre que ce qui n'a pas de but vers lequel il soit mû reste immobile, et que ce qui naît de ce principe doit en naître sans que jamais ce principe cesse d'être tourné vers lui-même. Éloignons de notre esprit l'idée d'une génération opérée dans le temps : il s'agit ici de choses éternelles; en leur appliquant le terme de *génération*, nous voulons seulement établir entre elles un rapport d'ordre et de causalité[2]. Ce qui est engendré par l'Un doit être engendré par lui sans que l'Un soit mû; s'il était mû, ce qui est engendré par lui tiendrait, par suite de ce mouvement, le troisième rang au lieu du second [serait l'Ame au lieu d'être l'Intelligence]. Donc, puisque l'Un est immobile, c'est sans consentement, sans volonté, sans aucune espèce de mouvement, qu'il produit l'*hypostase* qui tient le second rang[3]. Comment donc faut-il concevoir la génération de l'Intelligence par cette cause immobile? C'est le *rayonnement* d'une lumière qui s'en échappe sans troubler sa quiétude, semblable à la splendeur qui émane perpétuel-

[1] Plotin fait ici allusion aux mystères. *Voy. Enn.* VI, liv. IX, § 11. — [2] *Voy.* le passage de Victorinus cité dans le tome II, page 559, note 1. — [3] A partir de cette phrase, toute la fin du § 6 est citée par Eusèbe, *Préparation évangélique*, XII, 17.

lement du soleil sans qu'il sorte de son repos, et qui l'environne sans le quitter. Ainsi toutes les choses, tant qu'elles persévèrent dans l'être, tirent nécessairement de leur propre essence et produisent au dehors une certaine nature qui dépend de leur puissance et qui est l'*image* de l'archétype dont elle provient[1]. Ainsi le feu répand la chaleur hors de lui; la neige répand le froid. Les parfums donnent un exemple frappant de ce fait: tant qu'ils durent, ils émettent des exhalaisons auxquelles participe tout ce qui les entoure. Tout ce qui est arrivé à son point de perfection engendre quelque chose. Ce qui est éternellement parfait engendre éternellement, et ce qu'il engendre est éternel, mais inférieur au principe générateur. Que faut-il donc penser de Celui qui est souverainement parfait? N'engendre-t-il pas[2]? Tout au contraire, il engendre ce qu'il y a de plus grand après lui. Or, ce qu'il y a de plus parfait après lui, c'est le principe qui tient le second rang, l'Intelligence. L'Intelligence contemple l'Un, et n'a besoin que de lui; mais l'Un n'a pas besoin de l'Intelligence. Ce qui est engendré par le Principe supérieur à l'Intelligence ne peut être que l'Intelligence[3] : car elle est ce qu'il y a de meilleur après l'Un,

[1] *Voy.* ci-après, *Enn.* V, liv. IV, § 1. — [2] Saint Cyrille cite ce passage en ces termes : « Plotin, qui approfondit les questions et qui est arrivé, si je puis le dire, au plus haut degré » de subtilité, s'exprime de la manière suivante sur le Bien, etc. » (*Contre Julien*, VIII, p. 273.) *Voy.* aussi le passage de Théodoret que nous avons déjà cité dans le tome I, p. 257, note 2. — [3] Saint Cyrille fait sur ce passage les réflexions suivantes : « Ainsi » Plotin appelle *Intelligence* le *Verbe divin*, que nous nommons » aussi la *Sagesse*, sauf que nous n'admettons pas que le Fils soit » en rien inférieur à la gloire et à la majesté du Père. Car nous ne » disons pas qu'il doive contempler le Père pour arriver à la perfection, comme s'il n'était point parfait par lui-même, ainsi que » l'admettent ces philosophes, selon qui l'Intelligence a besoin du » premier principe et le contemple pour arriver à posséder toute la » perfection que comporte sa nature. C'est ainsi encore que, selon

puisqu'elle est supérieure à tous les autres êtres. L'Ame est en effet le *verbe* et l'*acte* de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le *verbe* et l'*acte* de l'Un. Mais l'Ame est un verbe obscur. Étant l'*image* de l'Intelligence, elle doit contempler l'Intelligence, comme celle-ci doit, pour subsister, contempler l'Un. Si l'Intelligence contemple l'Un, ce n'est pas qu'elle s'en trouve séparée, c'est seulement parce qu'elle est après lui. Il n'y a nul intermédiaire entre l'Un et l'Intelligence, non plus qu'entre l'Intelligence et l'Ame. Tout être engendré désire s'unir au principe qui l'engendre, et il l'aime, surtout quand Celui qui engendre et Celui qui est engendré sont seuls. Or, quand Celui qui engendre est souverainement parfait, Celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct [1].

VII. L'Intelligence est, disons-nous, l'*image* de l'Un. Expliquons cette assertion. Elle en est l'image parce qu'elle est sous un certain rapport nécessairement engendrée par lui, qu'elle a beaucoup de la nature de son Père, et qu'elle lui ressemble comme la lumière ressemble au soleil. Mais l'Un n'est pas intelligence ; comment l'hypostase

» ces mêmes philosophes, l'Ame, qui occupe le troisième rang
» après le premier principe, a besoin de contempler l'Intelligence
» et de participer à ce second principe pour être ce qu'elle doit
» être, etc. » (*Contre Julien*, VIII, p. 273.)

[1] Saint Cyrille cite cette phrase en ces termes : « Nous trouverons
» chez les philosophes grecs eux-mêmes la connaissance de la sainte
» Trinité. Ils disent en effet que les trois natures sont étroitement
» unies entre elles, sans aucun intermédiaire. et que l'Ame, qui
» occupe le troisième rang, est avec l'Intelligence, qui occupe le
» second rang, dans le même rapport que l'Intelligence est avec le
» Premier. Que ces philosophes établissent entre ces natures le
» rapport qui existe entre celui qui engendre et celui qui est en-
» gendré, c'est ce que prouvent les paroles suivantes de Plotin...
» Vous entendez comme il affirme que Celui qui est engendré est
» étroitement uni à Celui qui engendre, qu'il n'en est pas séparé,

engendrée par l'Un peut-elle donc être l'Intelligence? C'est que, par sa *conversion* vers l'Un, elle le *voit;* or cette *vision* (ὅρασις)[1] constitue l'Intelligence. Toute faculté qui perçoit un autre être est sensation ou intelligence : la sensation est semblable à la ligne droite, et l'intelligence, au cercle[2]. Toutefois, le cercle est divisible, et l'Intelligence est indivisible : elle est une, mais, en même temps qu'elle est une, elle est la puissance de toutes choses. Or la pensée considère toutes ces choses [dont l'Intelligence est la puissance] en se séparant en quelque sorte de cette puissance; sinon, l'Intelligence n'existerait pas. En effet, l'Intelligence *a conscience de ce que peut sa puissance*, et cette conscience constitue son essence. Par conséquent, l'Intelligence détermine son essence par elle-même, au moyen de la puissance qu'elle tient de l'Un, et, en même temps, elle voit que son essence est une partie des choses qui appartiennent à l'Un et qui en procèdent; elle voit qu'elle doit toute sa force à l'Un, que c'est par lui qu'elle a le pri-

» qu'il lui est naturellement attaché, qu'il n'y a pas d'intermédiaire » entre eux, qu'ils sont séparés seulement sous ce rapport qu'ils » sont distincts, non par leur nature, mais par la différence qui » existe entre Celui qui engendre et Celui qui est engendré en tant » que l'un engendre et que l'autre est engendré. » (*Contre Julien*, VIII, p. 273-274.) *Voy.* aussi les passages de saint Augustin que nous avons cités dans le tome I, p. 323, et dans le tome II, p. 555-559.

[1] Sur l'intuition intellectuelle, *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 10; t. II, p. 234.— [2] C'est une idée empruntée à Platon, *Lois*, X, p. 893. Plotin est cité sur ce point avec Platon lui-même par Damascius : « L'identité, la perpétuité et les autres caractères analogues sont les attri- » buts de l'immuable. C'est pourquoi, comme le dit Plotin [*Enn.* II, » liv. II, § 3; t. II, p. 164], le mouvement circulaire imite sous ce rap- » port l'intelligence, ou plutôt, comme le dit Platon dans le livre X » des *Lois*, cette image du mouvement de l'intelligence a été créée » pour être l'apparence immuable de la véritable immutabilité. » (*Des Principes*, éd. Kopp, p. 322.) *Voy.* aussi Olympiodore, *Commentaire sur le* 1er *Alcibiade*, p. 103, éd. Creuzer.

vilége d'être une essence; elle voit qu'étant elle-même divisible, elle tient de l'Un, qui est indivisible, toutes les choses qu'elle possède, la vie, la pensée, parce que l'Un n'est aucune de ces choses. Tout dérive en effet de l'Un parce qu'il n'est pas contenu dans une forme déterminée; il est l'Un simplement, tandis que dans l'ordre des êtres l'Intelligence est toutes choses. Aussi l'Un n'est-il aucune des choses que contient l'Intelligence; il est seulement le principe dont elles procèdent toutes; voilà pourquoi elles sont des essences: car elles sont déjà déterminées, et chacune a une sorte de *forme*. L'Être doit être contemplé, non dans l'indétermination, mais au contraire dans la détermination et le repos. Or, le repos consiste pour les intelligibles dans la *détermination* et la *forme* par lesquelles ils subsistent.

L'Intelligence qui mérite d'être appelée l'*Intelligence la plus pure* n'a donc pu naître que du Premier principe. Elle a dû, dès sa naissance, engendrer tous les êtres, toute la beauté des idées, tous les dieux intelligibles: car elle est pleine des choses qu'elle a engendrées; elle les dévore, en ce sens qu'elle les retient en elle-même, qu'elle ne les laisse pas tomber dans la *matière* ni être nourries par *Rhéa*[1]. C'est ce que font entendre les mystères et les mythes : « Saturne, est-il dit, le plus sage des dieux, na- » quit avant Jupiter et il dévorait ses enfants. » Saturne représente ici l'Intelligence *pleine* de ses conceptions et parfaitement *pure*[2].— Ils ajoutent : « Jupiter, dès qu'il fut

[1] Sur *Rhéa*, qui personnifie ici la matière, *Voy*. notre tome II, p. 169, note 2. — [2] « Il est naturel que Jupiter soit le fils d'une intel- » ligence supérieure; et en effet, le nom de *Cronos* [Saturne] est un » composé de deux parties, dont la première, κόρος, signifie, non » pas le *fils*, mais bien ce qu'il y a de plus *pur* dans l'*intelligence*, » νόος. *Cronos*, à son tour, est fils d'*Uranos* (le Ciel): on a très-bien » appelé *Uranie*, Οὐρανία, ὁρῶσα τὰ ἄνω, la contemplation des choses » d'en haut, d'où vient l'intelligence pure, s'il en faut croire les » hommes qui s'occupent des choses célestes et qui trouvent que

grand, engendra à son tour. » — L'Intelligence, dès qu'elle est parfaite, engendre l'Ame, par cela même qu'elle est parfaite et qu'une si grande puissance ne doit pas rester stérile. Ici encore l'être engendré devait être inférieur à son principe, en représenter l'image, être par lui-même indéterminé, puis être déterminé et formé par le principe qui l'engendre. Ce que l'Intelligence engendre, c'est une *raison*, une *hypostase* dont l'essence est de raisonner. Celle-ci se meut autour de l'Intelligence ; elle est la lumière qui l'entoure, le rayon qui en jaillit. D'un côté, elle est liée à l'Intelligence, elle s'en remplit, elle en jouit, elle y participe, elle en tient ses opérations intellectuelles ; d'un autre côté, elle est en contact avec les choses inférieures, ou plutôt, elle les engendre. Étant ainsi engendrées par l'Ame, ces choses sont nécessairement moins bonnes qu'elles, comme nous l'expliquerons plus loin. A l'Ame finit l'ordre des choses divines.

VIII. Voici comment Platon établit trois degrés dans la hiérarchie des êtres : « Tout est, dit-il, autour du Roi de » tout[1]. » Il parle ici des choses du premier ordre. Il ajoute : « Ce qui est du second ordre est autour du second principe, » et ce qui est du troisième ordre est autour du troisième » principe. » Platon dit encore que *Dieu est le père de la cause*[2]; par *cause*, il entend l'*Intelligence :* car, chez ce philosophe, c'est elle qui joue le rôle de Démiurge. Il ajoute que c'est lui qui forme l'Ame dans le cratère[3]. La Cause étant l'Intelligence, Platon nomme Père le Bien absolu, le Principe supérieur à l'Intelligence et à l'Essence.

» le Ciel a été bien nommé *Uranos.* » (Platon, *Cratyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 39.) *Voy.* aussi notre tome II, p. 107.

[1] « Tout est autour du Roi de tout ; il est la fin de tout ; il est la » cause de toute beauté. Ce qui est du second ordre est autour du » second principe, et ce qui est du troisième ordre est autour du » troisième principe. » (Platon, *Lettre* 2, p. 312.) *Voy.* encore *Enn.* I, liv. VIII, § 2 ; t. I, p. 119. — [2] *Voy. Timée*, p. 34. — [3] *Voy. Timée*, p. 43.

Dans plusieurs passages, il appelle *Idée* l'Être et l'Intelligence. Il enseigne donc que du Bien naît l'Intelligence; et de l'Intelligence, l'Ame. Cette doctrine n'est pas nouvelle : elle fut professée dès les temps les plus anciens, mais sans être développée explicitement; nous ne voulons ici qu'être les *interprètes* des premiers sages et montrer par le témoignage même de Platon qu'ils avaient les mêmes dogmes que nous[1].

Le premier qui ait professé cette doctrine est Parménide, qui identifie l'être et l'intelligence et ne place pas l'être dans les choses sensibles : « Car, dit-il, la pensée est la même » chose que l'être[2]. » Il ajoute que l'être est immobile[3], tout en lui accordant la pensée; il refuse à l'être tout mouvement corporel, afin qu'il demeure toujours le même. Il le compare encore à une *sphère*[4], parce qu'il contient tout enveloppé dans son sein, et qu'il ne tire pas la pensée du dehors, mais de lui-même. Quand il le nomme *un* dans ses écrits, il veut parler de sa *Cause*, comme s'il reconnaissait que *cette unité* [de l'être intelligible] implique *multiplicité*. Il parle dans le dialogue de Platon avec plus

[1] *Voy.* sur ce point les *Éclaircissements* du tome I, p. 498. Ce passage est cité par saint Cyrille, *Contre Julien*, IV, p. 145. — [2] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι. Ce vers est cité aussi par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, p. 627. — [3] « Mais *l'être est immobile* » dans les limites de ses grands liens; il n'a ni commencement ni » fin, puisque la naissance et la mort se sont retirées fort loin de » lui, et que la conviction vraie les a repoussées. Il reste donc le » même en lui-même et demeure en soi ; ainsi il reste stable : car » une forte unité le retient sous la puissance des liens et le presse » tout autour. C'est pourquoi il n'est pas admissible qu'il ne soit » pas infini : car il est l'être qui ne manque de rien, et s'il ne » l'était pas, il manquerait de tout. » (Parménide, vers cités par Simplicius, *Comm. sur la Physique d'Aristote*, fol. 9.) — [4] « Or, » l'être possède la perfection suprême, étant semblable à une sphère » entièrement ronde. » (Parménide, vers cités par Platon, *Sophiste*, p. 244.)

d'exactitude et distingue trois principes : le premier, l'*Un absolu;* le second, l'*Un multiple*; le troisième, l'*Un et multiple*. Il reconnaît donc avec nous *trois natures*[1].

IX. Anaxagore, qui reconnaît une *Intelligence pure et sans mélange*[2], admet aussi que le premier principe est simple et que l'Un est séparé des choses sensibles. Mais, venu dans des temps trop anciens, il n'a pas traité nettement cette question.

Héraclite a connu l'*Un éternel et intelligible :* car il professe que *les corps deviennent sans cesse et sont dans un état d'écoulement perpétuel*[3].

Dans le système d'Empédocle, *la Discorde divise* et *la Concorde unit ;* or, ce second principe est posé comme *incorporel*, et les *éléments* jouent le rôle de *matière*[4].

[1] Cette théorie est expliquée en ces termes par Cudworth: « Princeps hypostasis sæpe huic generi dicitur Ἓν πρὸ πάντων, *Unum anteomnia,* unitas nimirum simplicissima, quæ res omnes efficienter continet, et, uti Plotinus loquitur [*Enn.* V, lib. III, § 15], *sic habet omnia tanquam nondum inter se discreta, quum in secunda ratione discernantur;* id est, reapse distincta sint in speciebus suis, etiamsi primum principium simplex et fecunda sit rerum omnium potentia. Idcirco alteram hypostasin Parmenides vocat Ἓν πάντα, *Unum quod est omnia*, seu quod omnes rerum species complectitur; qui etiam philosophus, id quod Plotinus testatur, tertiam personam ἓν καὶ πάντα, *Unum et omnia* (proprie ἓν καὶ πολλά, *Unum et multa*) vocavit, ut plus eam habere vicissitudinis et multitudinis significaret. » (*Systema intellectuale*, IV, 36, p. 689.) — [2] *Voy. Enn.* II, liv. VII, § 7; t. II, p. 203. Il faut rapprocher de ce passage les lignes suivantes où Simplicius expose la doctrine d'Anaxagore sur ce point : « L'Intelligence est quelque chose que ce soit ; elle est pleinement et actuellement ; elle est où sont toutes les autres choses ; elle est dans le principe qui embrasse la multiplicité [des êtres] et qui donne l'unité soit aux choses composées [aux corps], soit aux choses divisées [aux éléments]. » (*Comm. sur la Physique d'Aristote*, fol. 33.) — [3] *Voy. Enn.* II, liv. I, § 2; t. I, p. 145.— [4] Cette phrase est citée par saint Cyrille, *Contre Julien*, II, p. 67. *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 7; t. II, p. 203.

Aristote, qui vécut à une époque postérieure, dit que le premier principe est séparé [des choses sensibles] et qu'il est intelligible[1]. Mais, en affirmant qu'*il se pense lui-même*, il le fait déchoir du premier rang. Il admet aussi d'autres intelligibles en nombre égal à celui des sphères célestes, pour que chacune ait un moteur[2]; il professe ainsi sur les intelligibles une autre théorie que Platon, et comme il n'a pas de raison plausible, il allègue la nécessité. On pourrait lui faire ici une objection fondée : il semble plus raisonnable d'admettre que toutes les sphères coordonnées par rapport à un seul plan se rapportent toutes à l'Un et au Premier. On aurait le droit de poser aussi cette question : les intelligibles [pour Aristote] dépendent-ils de l'Un, du Premier, ou bien y a-t-il plusieurs principes pour les intelligibles? — Si les intelligibles dépendent de l'Un, ils seront sans doute disposés symétriquement, comme le sont dans le monde sensible les sphères dont chacune en renferme une autre, et dont une seule, extérieure aux autres, les contient et les domine toutes. Ainsi, dans ce cas, le premier intelligible enveloppera toutes choses là-haut et sera le monde intelligible. De même que les sphères ne sont pas vides, que la première est pleine d'astres, que chacune des autres en est pleine aussi, de même là-haut les moteurs contiendront beaucoup de choses, et tout aura une existence plus réelle. — D'un autre côté, si chacun des intelligibles est principe, tous seront contingents. Comment alors uniront-ils leur action et concourront-ils par leur accord à produire tous un seul effet, qui est l'harmonie du ciel? Pourquoi dans le ciel les choses sensibles sont-elles égales en nombre aux moteurs intelligibles? Enfin, pourquoi ceux-ci sont-ils plusieurs, puisqu'ils sont incorporels et que nulle matière ne les sépare les uns des autres?

[1] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, XII, 7. — [2] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, XII, 8.

Aussi, ceux des anciens qui ont le plus fidèlement suivi la doctrine de Pythagore, de ses disciples et de Phérécyde, se sont-ils surtout occupés de l'*intelligible*. Les uns ont consigné leurs opinions dans leurs ouvrages; d'autres les ont exposées seulement dans des entretiens que l'écriture n'a pas conservés. Il en est d'autres enfin qui ne nous ont rien laissé sur ce sujet.

X. Ainsi, il faut admettre qu'au-dessus de l'Être est l'Un : nous l'avons démontré autant que la raison le désirait, autant qu'il est possible de démontrer quand on traite de pareilles questions. Au second rang sont l'Être et l'Intelligence; au troisième, l'Ame. Mais, s'il y a dans la nature trois principes, comme nous venons de le dire, l'Un, l'Intelligence, l'Ame, *il doit y avoir aussi en nous trois principes*. Je ne veux pas dire que ces trois principes soient dans les choses sensibles : car ils en sont séparés; ils sont hors du monde sensible, comme les trois principes divins sont hors de la sphère céleste, et ils constituent l'*homme intérieur*, selon l'expression de Platon[1]. Notre âme est donc quelque chose de divin : elle a une nature autre [que la nature sensible] et conforme à celle de l'Ame universelle. Or, l'âme parfaite possède l'intelligence; mais il y a l'intelligence qui raisonne [la raison discursive], et l'intelligence qui fournit tous les principes du raisonnement [l'intelligence pure]. La raison discursive de l'âme n'a besoin pour s'exercer d'aucun organe corporel[2]; dans ses opérations, elle conserve toute sa pureté, en sorte qu'elle est capable de raisonner purement. Séparée du corps, elle doit sans hésitation être mise au premier rang des choses intelligibles. Il n'est pas besoin de la placer dans un lieu; il faut la concevoir hors de tout lieu : car, si elle existe par elle-même, hors du corps, d'une manière immatérielle,

[1] Expression employée par Platon dans l'*Alcibiade*, p. 36. —
[2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 9; t. I, p. 46.

c'est qu'elle n'est pas mélangée au corps, qu'elle n'a rien de sa nature. Aussi Platon dit-il : « Dieu a répandu l'Ame » autour du monde[1]. » Il veut faire entendre qu'une partie de l'âme demeure dans le monde intelligible. Il dit aussi, en parlant de notre âme : « elle cache sa tête dans le ciel[2]. » Il recommande également de *séparer l'âme du corps*[3]; il ne parle pas d'une *séparation locale*, que la nature seule établit; il veut que l'âme n'incline pas vers le corps, ne s'abandonne pas aux fantômes de l'imagination, et ne devienne pas ainsi étrangère à la raison; il veut qu'elle tâche d'élever avec elle au monde intelligible sa partie inférieure, qui est établie dans le monde sensible et qui est occupée à façonner le corps[4].

XI. Puisque l'âme raisonnable porte des jugements sur le juste et le beau et décide si tel objet est beau, si telle action est juste, il doit y avoir une justice et une beauté immuables d'où la raison discursive tire ses principes[5]; sinon, comment pourrait-elle raisonner? Si l'âme tantôt raisonne sur la justice et sur la beauté, tantôt ne raisonne pas sur ces choses, il faut que nous ayons en nous l'Intelligence qui, au lieu de raisonner, possède toujours la justice et la beauté; enfin, il faut que nous ayons en nous la cause et le principe de l'Intelligence, Dieu, qui n'est point divi-

[1] *Voy.* le passage du *Timée* cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 360. — [2] *Voy.* Platon, *Phèdre.* — [3] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 381-383. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 5; t. II, p. 135. — [5] *Voy.* ci-après le livre III, § 3. Le P. Thomassin cite ce passage et le commente ainsi : « Hinc animus noster de bo» nis, de justis, de pulchris, de veris semper ratiocinatur, nec » posset tamen nisi horum ideas, quæ æternæ haud dubie et immu» tabiles sunt, semper sibi obversantes contemplaretur, ex eisque » tanquam regulis de singularibus judicando definiret. Sic ergo » dum singularia et mutabilia judicat et dispensat, universales et » immutabiles regulas ac ideas in intelligibili mundo regnantes » contuetur; sic non tota illinc abest, nec tota hic adest; sic non » tota illinc huc descendit. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 19.)

sible, qui subsiste, non dans un lieu, mais en lui-même, qui est contemplé par une multitude d'êtres, par chacun des êtres aptes à le recevoir, mais qui reste distinct de ces êtres, de même que le centre subsiste en lui-même, tandis que les rayons viennent tous aboutir à lui de tous les points de la circonférence[1]. C'est ainsi que nous-mêmes, par une des parties de nous-mêmes, *nous touchons à Dieu, nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspendus* (ἐφαπτόμεθα, σύνεσμεν, ἀνηρτήμεθα); *or, nous sommes édifiés en lui* (ἐνιδρύμεθα) *quand nous nous tournons vers lui*[2].

XII. Comment peut-il se faire que nous possédions des principes si relevés à notre insu et sans nous en occuper le plus souvent? Car il y a même des hommes qui ne s'en occupent jamais.— Néanmoins ces principes, c'est-à-dire, l'Intelligence et le principe supérieur à l'Intelligence, lequel demeure toujours en lui-même [c'est-à-dire l'Un], ces principes, dis-je, agissent sans cesse. Il en est de même de l'âme: elle se meut toujours; mais les opérations qui se produisent en elle ne sont pas toujours perçues : elles ne viennent jusqu'à nous que lorsqu'elles arrivent à se faire sentir. Quand la faculté qui agit en nous ne transmet pas son action à la puissance qui sent, cette action ne se communique pas à l'âme entière[3]; nous n'en avons pas connaissance, parce que, bien que nous possédions la sensibilité, ce n'est pas seulement cette puissance, c'est l'âme tout entière qui constitue l'homme[4]. Chaque puissance de l'âme, tant que la vie dure, exerce par elle-même sa fonction propre; mais nous ne le savons que lorsqu'il y a *communication* et *per-*

[1] *Voy.* le développement de cette comparaison dans *l'Ennéade* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 225. — [2] *Voy.* les passages de saint Augustin et de Bossuet cités dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 330, notes 1 et 2. — [3] Sur la conscience, *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 352-355. — [4] « Neque nos corpora sumus; nec ego tibi

ception. Pour avoir ainsi perception des choses qui sont en nous, il faut tourner vers elles notre faculté perceptive pour qu'elle y applique toute son attention[1]. La personne qui désire entendre un son néglige les autres et lui prête l'oreille quand il approche. Ainsi, nous devons ici fermer nos sens à tous les bruits qui nous assiégent, à moins que la nécessité ne nous force de les entendre, et conserver notre faculté perceptive pure et prête à écouter les voix qui viennent d'en-haut.

» hæc dicens corpori tuo dico. Quum igitur *nosce te* dicit, hoc di-
» cit : *nosce animum tuum*. Nam corpus quidem quasi vas est aut
» aliquod animi receptaculum; ab animo autem quidquid agitur,
» id agitur a te. » (Cicéron, *Tusculanes*, I, 22.)

[1] *Voy. Enn.* I, liv. IV, § 9; t. I, p. 85.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA GÉNÉRATION ET DE L'ORDRE DES CHOSES QUI SONT APRÈS LE PREMIER[1].

I. L'Un est toutes choses et n'est aucune de ces choses. Le principe de toutes choses ne peut pas être toutes choses[2]; il est toutes choses seulement en ce sens que toutes choses coexistent en lui; mais, en lui, elles ne *sont* pas encore, elles *seront*[3]. Comment donc de l'Un, qui est simple, identique, qui ne renferme aucune diversité ni dualité, la pluralité des êtres a-t-elle pu sortir? C'est parce qu'il n'y a rien en lui que tout peut en venir[4]. Pour que l'Être fût, il fallait que l'Un ne fût pas l'Être, qu'il fût le père de l'Être, que l'Être fût son premier-né. Comme l'Un est parfait, qu'il n'acquiert rien, qu'il n'a ni besoin, ni désir, il *a surabondé* pour ainsi dire, et cette *surabondance* a produit une nature différente[5]. Cette nature différente de l'Un s'est tournée vers lui, et par sa *conversion*, elle est arrivée à la plénitude [de l'Être]. Puis, elle a eu la puissance de se

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. Comme commentaire des idées que Plotin expose ici sous une forme beaucoup trop concise, *Voyez*, outre les divers passages de Plotin lui-même que nous indiquons ci-après dans les notes, les *Principes de la théorie des intelligibles* de Porphyre, § XXVI-XXX, dans notre tome I, p. LXVIII-LXX. — [2] Pour plus de développement, *Voy. Enn.* III, liv. IX, n° 9; t. II, p. 248. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 9; t. II, p. 229. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. IX, n° 4; t. II, p. 243. — [5] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 9; t. II, p. 230, et la note 1.

contempler elle-même, et elle s'est ainsi déterminée comme Intelligence. Donc, en se reposant auprès de l'Un, elle est devenue l'Être, et en se contemplant elle-même, l'Intelligence. Enfin, en se fixant en elle-même pour se contempler, elle est devenue l'Être et l'Intelligence à la fois[1].

De même que l'Un, l'Intelligence a, par l'*effusion de sa puissance*, engendré une chose semblable à elle-même. De l'Intelligence a émané ainsi une image, comme de l'Un a émané l'Intelligence. L'acte qui procède de l'Être [et de l'Intelligence] est l'Ame universelle. Elle naît de l'Intelligence et elle se détermine sans que l'Intelligence sorte d'elle-même, comme l'Intelligence elle-même a procédé de l'Un sans que l'Un sortît de son repos.

Quant à l'Ame universelle, elle ne reste pas en repos, elle entre en mouvement pour engendrer une image d'elle-même. D'un côté, en contemplant le principe dont elle procède, elle arrive à la plénitude ; d'un autre côté, en s'avançant dans une voie différente et opposée [à la contemplation de l'Intelligence], elle engendre une *image* d'elle-même, la Sensation et la Nature végétative[2]. Rien cependant n'est détaché ni séparé du principe supérieur qui l'engendre. Ainsi, l'âme humaine paraît descendre jusque dans le végétal[3]; elle y descend en tant que le végétal tient d'elle la vie. Cependant l'âme ne passe pas tout entière dans le végétal. Elle n'y est présente qu'autant qu'elle descend vers la région inférieure, qu'elle produit une autre substance en vertu de sa *procession* (προόδῳ)[4], qu'elle s'abaisse à prendre soin des choses qui sont au-dessous d'elle. Mais la

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. I, § 7, p. 17. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 8, t. I, p. 45; *Enn.* IV, liv. IX, § 3, t. II, p. 498. — [3] L'âme humaine est conforme à l'Ame universelle qui produit la sensation dans l'animal et la végétation dans la plante. *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 1-2; t. II, p. 88-91. — [4] La *procession* (πρόοδος) est opposée à la *conversion* (ἐπιστροφή) et au *retour à l'Un* (ἀναγωγή). C'est la marche par laquelle toutes choses sortent du premier principe et s'engen-

partie supérieure de l'âme, celle qui dépend de l'intelligence, laisse l'intelligence demeurer en soi-même.

[Que fait donc l'âme qui est dans la plante? N'engendre-t-elle rien? Elle engendre la plante dans laquelle elle réside. C'est ce qu'il faut examiner en prenant un autre point de départ[1].]

II. Il y a, disons-nous, *procession* du premier au dernier, et dans cette procession chacun occupe la place qui lui est propre. L'être engendré est subordonné à l'être générateur. D'un autre côté, il devient semblable à la chose à laquelle il s'attache, aussi longtemps qu'il y reste attaché. Quand l'âme passe dans le végétal, il y a une de ses parties qui s'unit à lui [c'est la *puissance végétative*]; il n'y a d'ailleurs que la partie de l'âme la plus audacieuse[2] et la plus insensée qui descende aussi bas. Quand l'âme passe dans la brute, c'est qu'elle y est entraînée par la prédominance de la *puissance sensitive*[3]. Si elle passe dans l'homme, elle y est conduite soit par l'exercice de la *raison discursive*[4], soit par le mouvement par lequel elle procède de l'Intelligence, parce que l'âme a une puissance intellectuelle qui lui est propre, qu'elle a par conséquent le pouvoir de se déterminer par elle-même à penser et en général à agir.

Maintenant, revenons sur nos pas. Quand on coupe les rejetons ou les rameaux d'un arbre, où va l'âme végétative qui s'y

drent les unes les autres en se développant de plus en plus, en s'éloignant ainsi de plus en plus de l'Un par leur pluralité. *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 6; t. II, p. 489.

[1] Nous plaçons ici entre crochets une phrase qui dans toutes les éditions est mise à la fin du § 2 auquel évidemment elle n'appartient pas: car elle se rapporte à la *procession* des êtres, ce qui est le sujet du § 1, tandis que le § 2 ne traite que du *retour à l'Un.* Elle nous paraît ici compléter cette pensée de Plotin que l'âme, en vertu de sa *procession*, produit une puissance inférieure qui communique la vie à la plante. — [2] Sur le sens de ce mot, *Voy.* ci-dessus, p. 3, note 2. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 2, t. II, p. 90-92. — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 7, t. II, p. 491.

trouvait? Elle retourne à son principe[1] : car nulle distance locale ne l'en sépare. Si l'on coupe, si l'on brûle la racine, où va la puissance végétative qui y était présente? Elle retourne à la Puissance végétative de l'Ame universelle, qui ne change pas de lieu, ne cesse pas d'être où elle était. Elle ne cesse d'être où elle était que si elle remonte à son principe; sinon, elle passe dans une autre plante : car elle n'est pas obligée de se contracter, de se retirer en elle-même. Remonte-t-elle au contraire, elle va dans le sein de la puissance supérieure [c'est-à-dire dans la Puissance principale de l'Ame universelle[2]]. Où celle-ci réside-t-elle à son tour? Dans le sein de l'Intelligence, sans changer de lieu : car l'Ame n'est pas dans un lieu et l'Intelligence y est encore moins. Ainsi, l'Ame n'est *nulle part* ; elle est dans un principe qui n'étant *nulle part* est *partout*[3] [c'est-à-dire elle est dans l'Intelligence].

Si, remontant aux régions supérieures, l'âme s'arrête avant d'avoir atteint celle qui est la plus élevée, elle mène une vie d'une nature intermédiaire [entre la vie céleste et la vie terrestre][4].

Toutes ces choses [l'Ame universelle et ses images] sont l'Intelligence et nulle d'elles n'est l'Intelligence. Elles sont l'Intelligence, sous ce rapport qu'elles en procèdent. Elles ne sont pas l'Intelligence, en ce sens que c'est en demeurant en elle-même que l'Intelligence leur a donné naissance[5].

Ainsi, dans l'univers la vie ressemble à une ligne immense où chaque être occupe un point, engendrant l'être qui suit, engendré par celui qui précède, et toujours distinct, mais non séparé de l'être générateur et de l'être engendré dans lequel il passe sans s'absorber.

[1] *Voy.* notre tome II, p. XLI, note 1, et les p. 379, 423, 636-637, 655-656. — [2] *Voy.* t. I, p. 193, note 1. — [3] *Voy. Enn.* VI, liv. V. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 6; t. II, p. 99-101. — [5] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 223-224.

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOSTASES QUI CONNAISSENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR[1].

I. Pour se penser ou se connaître soi-même, faut-il être composé de diverses parties et contempler l'une par l'autre? Doit-on admettre que ce qui est absolument simple ne peut se tourner vers soi-même pour se connaître? Ne doit-on pas admettre au contraire que même ce qui n'est point composé peut se connaître soi-même? — Si l'on dit qu'une chose peut se connaître elle-même parce qu'elle est composée, et que par une de ses parties elle saisit les autres (comme par la sensation, par exemple, nous percevons la forme de notre corps et sa nature), il n'est pas évident qu'il y ait alors connaissance de soi-même. Dans ce cas, le tout ne sera point connu, à moins que la partie qui connaît les autres auxquelles elle est unie ne se connaisse aussi elle-même; sinon, il y aura là connaissance d'une chose par une autre chose, au lieu de la connaissance d'une chose par elle-même.

Il faut donc admettre qu'un principe simple se connaît lui-même, et chercher comment cela est possible[2]; sinon, il faut renoncer à la véritable connaissance de soi-même. Mais on ne saurait y renoncer sans tomber dans une foule d'absurdités : car, s'il est absurde de refuser à l'âme la

[1] Pour les Remarques générales sur ce livre, *Voy.* les *Éclaircissements* à la fin du volume. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXI, dans notre tome I, p. LXX.

connaissance de soi-même, c'est le comble de l'absurdité de la refuser à l'intelligence. Comment aurait-elle la connaissance des autres êtres, si elle ne possédait la connaissance et la science d'elle-même? En effet, les choses extérieures sont perçues par la sensation, et, si l'on veut, par la raison discursive et l'opinion, mais non par l'intelligence. L'intelligence a-t-elle ou non la connaissance de ces choses, c'est un point à examiner. Pour les choses intelligibles, l'intelligence en a évidemment la connaissance. Se borne-t-elle à les connaître, ou bien se connaît-elle aussi elle-même, elle qui connaît les choses intelligibles? Dans ce cas, connaît-elle qu'elle connaît seulement les choses intelligibles, sans pouvoir connaître ce qu'elle est? Tout en connaissant qu'elle connaît ce qui lui appartient, ne peut-elle connaître ce qu'est elle-même qui connaît? Ou bien peut-elle tout à la fois et connaître ce qui lui appartient, et se connaître elle-même? Alors, comment s'opère cette connaissance et jusqu'où va-t-elle? C'est ce qu'il faut examiner.

II. Commençons par considérer l'âme. Possède-t-elle la connaissance d'elle-même? Par quelle faculté et comment l'acquiert-elle?

Il est dans la nature de la *puissance sensitive* (τὸ αἰσθητικόν) de ne s'occuper que des objets extérieurs : car, dans le cas même où elle sent ce qui se passe dans le corps, elle perçoit encore des choses qui lui sont extérieures, puisqu'elle perçoit les passions éprouvées par le corps auquel elle préside[1].

[1] *Voy.* les *Éclaircissements*, t. I, p. 325, 332-336, et t. II, p. 571, 662-664. On peut rapprocher aussi de ces lignes le passage suivant d'Olympiodore : « Platon dit que la sensibilité est toujours trompeuse, parce qu'à proprement parler elle ne connaît pas... Si nous attribuons à l'esprit la connaissance véritable, c'est qu'il est lui-même l'intelligible à la fois et le sujet de l'intelligence. Or l'identité du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu donne néces-

L'âme possède en outre la *raison discursive* (τὸ λογιζόμενον) : celle-ci juge les représentations sensibles, les combine et les divise; elle considère aussi sous forme d'images les conceptions qui lui viennent de l'intelligence, et opère sur ces images comme sur les images fournies par la sensation; enfin, elle est encore la puissance de comprendre, puisqu'elle discerne les nouvelles images des anciennes, et qu'elle les accorde entre elles en les rapprochant, d'où dérivent nos réminiscences[1].

Voilà jusqu'où va la puissance intellectuelle de l'âme. Est-elle capable en outre de se tourner vers elle-même et de se connaître, ou faut-il s'élever jusqu'à l'intelligence pour trouver cette connaissance? Si nous accordons cette connaissance à la partie intellectuelle de l'âme, nous en ferons une intelligence, et nous aurons alors à chercher en quoi elle diffère de l'intelligence supérieure. Si nous refusons cette connaissance à cette partie de l'âme, nous nous élèverons par

» sairement la vérité de la connaissance, tandis que leur diversité » est la source constante de l'erreur. » (*Comm. sur le Phédon*, dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 404.)

[1] *Voy.* les *Éclaircissements*, t. II, p. 572. On peut rapprocher aussi de ces lignes le passage suivant d'Olympiodore : « Le raisonnement est l'intelligence déductive; or, sous ce rapport, il est » inférieur à l'intelligence pure; mais, en tant qu'intelligence, il est » supérieur à la sensibilité et à l'imagination. Il est la raison en action : d'un côté, il aspire à l'intelligence et réfléchit la lumière de » la vérité intelligible; de l'autre, il s'abaisse vers la connaissance » déraisonnable et s'obscurcit des ténèbres de l'erreur, inséparable » de la sensibilité... Le raisonnement ne tient point du corps, dont » la nature est de tout ignorer; au contraire, la sensation tient du » corps. Le raisonnement vise à la connaissance des causes; mais il » n'appartient pas même à la sensation de les chercher. L'un est à » la suite de l'être, l'autre est la messagère des passions; celui-ci » est de l'âme à l'âme elle-même ; celle-là est de l'âme aux choses » étrangères. Aussi la connaissance y est-elle interrompue par la » division. » (*Comm. sur le Phédon*, dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 432.)

la raison à l'intelligence, et nous examinerons en quoi consiste la connaissance de soi-même. Enfin, si nous attribuons cette connaissance à la fois à l'intelligence inférieure et à l'intelligence supérieure, nous aurons à établir les différences qu'offre la connaissance de soi-même selon qu'elle appartient à l'une ou à l'autre : car, s'il n'y avait pas de différence entre ces deux espèces d'intelligence, la raison discursive serait identique à l'intelligence pure. La raison discursive se tourne-t-elle donc vers elle-même? ou bien se borne-t-elle à avoir la compréhension des formes qu'elle reçoit des sens et de l'intelligence, et dans ce second cas, comment en a-t-elle la compréhension? C'est ce dernier point que nous allons commencer par examiner.

III. Le sens a vu un homme et en a fourni l'image à la raison discursive. Que dit celle-ci? Il peut se faire qu'elle ne prononce rien et qu'elle se borne à en prendre connaissance. Il peut arriver aussi qu'elle se demande quel est cet homme, et que, l'ayant déjà rencontré, elle prononce, avec le secours de la mémoire, que c'est Socrate. Si elle développe l'image de Socrate, alors elle divise ce que lui fournit l'imagination. Si elle ajoute que Socrate est bon, elle parle encore des choses connues par les sens, mais ce qu'elle en affirme, savoir la bonté, elle le tire d'elle-même, parce qu'elle a en elle-même la *règle du bien*. Mais comment a-t-elle en elle-même le bien? C'est qu'elle est conforme au bien, et qu'elle en reçoit la notion de l'intelligence qui l'illumine : car cette partie de l'âme [la raison discursive] est pure et reçoit des impressions de l'intelligence[1].

[1] On peut rapprocher de ces lignes le morceau suivant d'Olympiodore : « Si notre âme prononce que telle chose est plus belle et » telle autre moins belle, il est évident qu'elle juge par rapport à » quelque modèle, à quelque idée. L'école péripatéticienne répond » que c'est là précisément la vertu de notre faculté de juger; mais » notre âme ne juge pas naturellement sans principes; elle n'agit » pas comme l'araignée qui tire sa toile d'elle-même. S'il est vrai

Mais pourquoi nommer âme plutôt qu'intelligence toute cette partie qui est supérieure à la sensation? C'est que la puissance de l'âme consiste à *raisonner* et que toutes ces opérations appartiennent à la *raison discursive*. Mais pourquoi ne lui attribuons-nous pas la connaissance de soi-même, ce qui mettrait fin à nos recherches? C'est que nous faisons consister la fonction de la raison discursive à considérer les choses extérieures et à en parcourir la diversité, tandis que nous attribuons à l'intelligence le privilége de se contempler elle-même et de contempler ce qu'elle a en elle-même. — Qui empêche, dira-t-on, que la raison discursive ne puisse, par une autre faculté de l'âme, considérer ce qui lui appartient? — C'est qu'alors, au lieu de la raison discursive et du raisonnement, on aurait l'intelligence pure.—Qui empêche donc que l'intelligence pure ne soit dans l'âme? — Rien, assurément. — Dirons-nous donc que l'*intelligence pure* est une partie l'âme? — Non : nous dirons cependant qu'elle est *nôtre*. Elle est autre que la raison discursive; elle est élevée au-dessus d'elle, et, d'un autre côté, elle est *nôtre*, quoique nous ne la comptions pas au nombre des parties de l'âme. Elle est nôtre d'une certaine manière, et elle n'est pas nôtre d'une autre manière : c'est que tantôt nous nous en servons, tantôt nous ne nous en servons pas, tandis que nous nous servons tou-

» que dans ses jugements l'âme ajoute d'elle-même un terme, il » faut qu'elle possède en elle des idées; sans cela, elle ne passerait » point d'une connaissance particulière à une vérité générale; elle » n'ajouterait pas au jugement le terme qui lui manque. En présence » d'images sensibles imparfaites, l'âme conçoit des images par» faites. Nous allons de la connaissance sensible, par exemple de » tel ou tel objet égal, à ce qui est égal en soi et absolument. Il » faut bien que nous ajoutions de nous-mêmes à l'objet égal ce » qui lui manque, parce que ce qui est égal à nos yeux ne l'est pas » exactement. » (*Comm. sur le Phédon*, dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 418.)

jours de la raison discursive; par conséquent, l'intelligence est nôtre quand nous nous en servons, et elle n'est pas nôtre quand nous ne nous en servons pas. Mais qu'est-ce que se servir de l'intelligence? Est-ce devenir intelligence et parler en cette qualité, ou parler conformément à l'intelligence? Nous ne sommes pas l'intelligence : nous parlons conformément à l'intelligence par la première partie de la raison discursive, partie qui reçoit des impressions de l'intelligence. Nous sentons par la sensation et c'est nous qui sentons. Est-ce aussi nous qui concevons et qui sommes conçus à la fois? ou bien est-ce nous qui raisonnons et qui concevons les notions intellectuelles qui éclairent la raison discursive? C'est en effet la raison discursive qui nous constitue essentiellement. Les actes de l'intelligence nous sont supérieurs; ceux de la sensibilité, inférieurs : pour nous, nous sommes la *partie principale de l'âme*, la partie qui forme une *puissance moyenne* entre ces deux extrêmes, tantôt s'abaissant vers la sensibilité, tantôt s'élevant vers l'intelligence[1]. On reconnaît que la sensibilité est nôtre parce que nous sentons à chaque instant. Il ne paraît pas aussi évident que l'intelligence soit nôtre, parce que nous ne nous en servons pas toujours, et qu'elle est séparée en ce sens qu'elle n'incline pas vers nous, que c'est nous plutôt qui

[1] On peut rapprocher de ces lignes le passage suivant d'Olympiodore: « Le corps est de la même essence que l'ignorance : car la » connaissance unit, et le corps n'est que division. L'intelligence » est la connaissance par excellence, parce que l'intelligence est » essentiellement indivisible. Entre ces deux extrémités, la sensi- » bilité est le degré le plus obscur de connaissance, puisqu'elle » s'exerce seulement au moyen de ce qui est ignorant par sa nature. » La raison est plus lumineuse et elle se connaît elle-même, parce » qu'elle est plus indivisée. L'imagination tient en quelque sorte le » milieu; c'est l'intelligence soumise à la passion et à la division. » (*Comm. sur le Phédon*, dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 431.)

élevons nos regards vers elle. La sensation est notre messager, et l'intelligence notre roi .

IV. Nous sommes nous-mêmes rois quand nous pensons conformément à l'intelligence. Or cela peut avoir lieu de deux manières : ou bien *nous avons reçu de l'intelligence des impressions et des règles* qui sont pour ainsi dire gravées en nous, *nous sommes remplis* en quelque sorte *par l'intelligence;* ou bien *nous pouvons en avoir la perception et l'intuition parce qu'elle nous est présente*[2]. En la voyant, nous connaissons que par sa contemplation nous saisissons nous-mêmes les autres choses intelligibles, soit parce que nous saisissons la puissance qui connaît les intelligibles, à l'aide de cette puissance même, soit parce que nous deve-

[1] Cette phrase est citée par Proclus : « L'intelligence est notre roi, » et la sensation notre messager, comme le dit le grand Plotin. » (*Commentaire sur le Timée,* p. 77.) La même comparaison se retrouve aussi dans le passage suivant d'Olympiodore : « Nous ne » pensons pas avec les Péripatéticiens que la sensibilité est le prin- » cipe de la science : car jamais l'inférieur n'est principe ou cause » du supérieur. S'il faut suivre les explications vulgaires et dire que » la sensibilité est le principe de la science, nous accorderons » qu'elle en est le principe, non pas comme cause efficiente, mais » comme simple occasion. La sensibilité est semblable à un messa- » ger ou à un héraut ; son rôle est d'exciter l'esprit à produire la » science. » (*Comm. sur le Phédon,* dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p.404.)—[2] Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes : « Hinc mens quasi separata a Plotino des- » cribitur. Tota enim sibi et intelligibilibus vacat, a reliquis omnibus » feriata, rationem rerum gubernatricem irradians, sed a beato » contemplandi otio nec ad punctum quidem temporis deficiens... » Hinc, quia anima menti, seu ratio intellectui semper religata ad- » hærescit, ejusque formarum radiis imbuitur, quidquid in tem- » poralibus agit, utcunque æterna contemplando agit. Agit enim » discurrendo, nec nisi a mentis immutabilibus regulis exorsa et » manu ducta recte discurrit. Quæcunque ergo agit, et si ipsa se » in seipsam retorquendo minus advertat, ea sempiternarum idea- » rum contemplamina quædam sunt et imitamina. » (*Dogmata theologica,* t. I, p. 20.)

nons intelligence. L'homme qui se connaît lui-même de cette manière est double : ou bien il connaît la raison discursive, qui est propre à l'âme; ou bien, s'élevant à un état supérieur, il se connaît lui-même et il est uni à l'intelligence; alors il se pense par elle, non plus comme étant homme, mais comme devenu supérieur à l'homme, comme transporté dans la région intelligible et y attirant avec lui la partie la meilleure de l'âme, celle qui seule est capable de prendre son essor vers la pensée et de recevoir le dépôt des connaissances que donne son intuition[1]. Mais la raison discursive ne sait-elle pas qu'elle est la raison discursive et qu'elle a la compréhension des objets extérieurs? Ne sait-elle pas qu'elle juge quand elle juge? Ne sait-elle pas qu'elle juge au moyen des règles qu'elle a en elle-même et qu'elle tient de l'intelligence? Ne sait-elle pas qu'il y a au-dessus d'elle un principe qui possède les choses intelligibles au lieu de chercher à les connaître? Mais que serait cette faculté, si elle ignorait ce qu'elle est et quelles sont ses fonctions? Elle sait donc qu'elle dépend de l'intelligence, qu'elle lui est inférieure et qu'elle en offre l'image, qu'elle a ses règles en quelque sorte gravées en elle-même, telles que l'intelligence les grave, ou plutôt les a gravées en elle[2].

Celui qui se connaît ainsi lui-même s'arrêtera-t-il là? Non,

[1] Jean Philopon dit à ce sujet: « C'est le privilége de l'intelli» gence de se tourner vers elle-même. C'est elle qui voit, c'est elle » aussi qui est vue: voyant les formes, elle se voit elle-même; et, » en se voyant elle-même, elle contemple les formes. Elle est en » effet la plénitude des formes et la forme des formes. » (*Comment. du Traité de l'Ame d'Aristote*, IV, § 2.) — [2] Le P. Thomassin commente cette théorie en ces termes: « 1° Observat Plotinus animum » hominis seipsum semper intelligere, etsi raro se in seipsum re» volvendo id advertat. Nam primo qui judicat utique judicare se » novit; qui meminit, se meminisse scit; qui vult, se velle vult » et videt; intelligit ergo semper animus se esse vim volendi, judi» candi, memorandi, etc. 2° Qui certo et immutabiliter judicat, ex » certa et immutabili aliqua regula se judicare novit. Quum ergo

sans doute. Faisant usage d'une autre faculté, nous aurons l'intuition de l'intelligence qui se connaît elle-même; ou bien, nous emparant d'elle, puisqu'elle est *nôtre* et que nous sommes *siens*, nous connaîtrons ainsi l'intelligence et nous nous connaîtrons nous-mêmes. Cela est nécessaire pour que nous connaissions ce qu'est dans l'intelligence la connaissance de soi-même. L'homme devient intelligence, quand, abandonnant ses autres facultés, il voit l'intelligence par l'intelligence, et il se voit lui-même de la même manière que l'intelligence se voit elle-même.

V. Est-ce en contemplant une de ses parties par une autre partie que l'*intelligence pure* se connaît elle-même? Alors, une partie sera le sujet, une autre partie sera l'objet de la contemplation; l'intelligence ne se connaîtra pas elle-même. — Mais quoi, dira-t-on, si l'intelligence est un tout composé de parties absolument semblables, en sorte

» nulla prope judicia eliciamus, quin pendeamus ex aliqua sempi-
» terna formula qua naturaliter novimus quid justum, verum, pul-
» chrum sit, etc.; vel ex immutabili aliqua regula: idem non posse
» esse et non esse, totum parte majus esse, justum injusto, melius
» deteriori anteponendum esse, suum cuique jus tribuendum
» esse, etc.; quum hæc ita sint, novit utique animus, etsi se in semet-
» ipsum non replicet, intelligibilibus et æternis ideis se connexum
» esse. 3° Intellectus si sua ipse intellectio est, si ipsa intelligi-
» bilia est, quia ideæ ipsi inessentiatæ sunt, intelligere utique non
» potest, nisi se intelligat. 4° Mens semper se videt, ne amens sit
» et a seipsa distet; extra se mens nunquam progreditur, sed
» ratione ad agendum peregrinante, ipsa sibi immanet, se ergo
» semper videt. 5° An quiescet mens? Esto, sed ne sit amens.
» Quies mentis est ab aliis vacare, sibi vacare. Seipsam contemplari
» feriatio mentis est. Laborat et fatigatur qui ad externa proficisci-
» tur; qui suus sibi est, seque in se totum recolligit, is otiatur
» semper et conquiescit. Prius in se consistat animus necesse est,
» et inde, velut ex quiete in motum, ad externa prorumpat. Postremo
» tandem, si Deum intelligit mens ut datorem omnium, seipsam
» quoque intelligit ut primum tanti largitoris munus. » (*Dogmata theologica*, t. 1, p. 20.)

que le sujet et l'objet de la contemplation ne diffèrent pas l'un de l'autre; alors, en vertu de cette similitude, en voyant une de ses parties à laquelle elle est identique, l'intelligence ne se verra-t-elle pas elle-même? car, dans ce cas, le sujet ne diffère pas de l'objet.—D'abord, il est absurde de supposer l'intelligence divisée en plusieurs parties. Comment, en effet, opérera-t-on cette division? Ce ne peut être au hasard. Qui l'opérera? Sera-ce le sujet ou l'objet? Ensuite, comment le sujet se connaîtra-t-il lui-même si, dans la contemplation, il se place dans l'objet, puisque la contemplation n'appartient pas à ce qui est l'objet? Se connaîtra-t-il comme objet plutôt que comme sujet? Alors, il ne se connaîtra pas complétement et dans sa totalité [comme sujet et comme objet] : car ce qu'il voit, c'est l'objet et non le sujet de la contemplation; c'est un autre qu'il voit, et non lui-même. Il faudra donc que, pour avoir une connaissance complète de lui-même, il se voie en outre comme sujet; or, s'il se voit comme sujet, il faudra qu'il voie en même temps les choses contemplées. Mais sont-ce les *empreintes*[1] des choses ou les choses elles-mêmes qui sont contenues dans l'acte de la contemplation? Si ce sont les empreintes, on ne possède pas les choses elles-mêmes. Si on possède ces choses, ce n'est pas parce qu'on se partage [en sujet et en objet]. Avant de se partager ainsi, on voyait ces choses, on les avait. Par conséquent, la contemplation doit être identique à ce qui est contemplé, l'intelligence à l'intelligible; sans cette identité, on ne possédera pas la vérité: car, au lieu de posséder les réalités, on n'aura d'elles qu'une empreinte, qui sera différente des réalités, qui, par conséquent, ne sera pas la vérité. La vérité doit donc ne pas différer de son objet; elle doit être ce qu'elle énonce.

Donc, d'un côté, l'Intelligence, de l'autre l'Intelligible et l'Être ne font qu'une seule et même chose, savoir, l'Être

[1] τύποι, expression des Stoïciens. *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 1; t. II, p. 124.

premier et l'Intelligence première, qui possède les réalités ou plutôt qui leur est identique.—Mais, si l'objet pensé et la pensée ne font qu'une seule chose, comment le sujet pensant pourra-t-il de cette manière se penser lui-même? On voit bien que la pensée embrassera l'intelligible, ou qu'elle lui sera identique; mais on ne voit pas comment l'intelligence se pensera elle-même. — Le voici : la pensée (νόησις) et l'intelligible (τὸ νοητόν) ne font qu'un, parce que l'intelligible est un *acte* et non une simple puissance, que la vie ne lui est ni étrangère ni adventice, que la pensée n'est pas un accident pour lui comme elle le serait pour un corps brut, pour une pierre, par exemple, qu'enfin l'intelligible est l'essence première. Or, si l'intelligible est un acte, c'est l'acte premier, la pensée la plus parfaite, la *pensée substantielle* (οὐσιώδης νόησις). Et, comme cette pensée est souverainement vraie, qu'elle est la pensée première, qu'elle possède l'existence au plus haut degré, elle est l'Intelligence première. Elle n'est donc pas l'Intelligence en puissance ; il n'y a pas à distinguer en elle la puissance et l'acte de la pensée; sinon, son essence ne serait qu'une simple puissance. Or, puisque l'intelligence est un acte, et que son essence est un acte, elle doit ne faire qu'une seule et même chose avec son acte. Mais l'être et l'intelligible ne font aussi qu'une seule et même chose avec leur acte. Donc l'*intelligence*, l'*intelligible* et la *pensée* ne feront ensemble qu'une seule chose. Puisque la pensée de l'intelligible est l'intelligible, et que l'intelligible est l'intelligence, l'intelligence se pensera ainsi elle-même. L'intelligence pensera, par l'acte de la pensée à laquelle elle est identique, l'intelligible auquel elle est également identique. Elle se pensera elle-même, en tant qu'elle est la pensée, et en tant qu'elle est l'intelligible qu'elle pense par la pensée à laquelle elle est identique [1].

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXII; dans notre tome I, p. LXXI.

VI. La raison démontre donc qu'il y a un principe qui doit se connaître lui-même essentiellement. Mais cette connaissance de soi-même est plus parfaite dans l'intelligence que dans l'âme. L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle sait qu'elle dépend d'une autre puissance; l'intelligence, en se tournant vers elle-même, connaît naturellement son existence et son essence[1]. En contemplant les réalités, elle se contemple elle-même; cette contemplation est un acte, et cet acte est l'intelligence : car l'intelligence et la pensée ne font qu'une seule chose; l'intelligence tout entière se voit elle-même tout entière, au lieu de voir une de ses parties par une autre partie. Est-il dans la nature de l'intelligence, telle que la conçoit la raison, de produire en nous une simple persuasion? Non. L'intelligence implique nécessité [certitude] et non simple persuasion : car la nécessité est propre à l'intelligence; la persuasion à l'âme. Ici-bas, il est vrai, nous cherchons plutôt à être persuadés qu'à voir la vérité par l'intelligence pure. Quand nous étions dans la région supérieure, satisfaits de l'intelligence, nous pensions et nous contemplions l'intelligible en ramenant toutes choses à l'unité. C'était l'intelligence qui pensait et qui parlait sur elle-même; l'âme se reposait, et laissait agir l'intelligence. Mais, depuis que nous sommes descendus ici-bas, nous cherchons à produire dans l'âme la persuasion, parce que nous voulons contempler l'exemplaire dans son image.

Il faut donc enseigner à notre âme comment l'intelligence se contemple elle-même; il faut l'enseigner, dis-je, à cette partie de notre âme que, vu son *caractère intellectuel*

[1] Proclus fait allusion à ces lignes dans sa *Théologie selon Platon*, I, 19, p. 52: « L'âme explique l'intelligence, mais l'intelligence » s'explique elle-même, comme Plotin le dit fort bien en traitant » *des hypostases intellectuelles*. » Il faut lire dans ce passage de Proclus περὶ τῶν νοητῶν ὑποστάσεων au lieu de ὑποϐάσεων que porte le texte grec.

(νοερόν πως), nous nommons *raison* ou ***intelligence discursive*** (διανοητικόν), pour indiquer que c'est ***une espèce d'intelligence*** (νοῦν τινα), qu'elle possède sa puissance ***par l'intelligence*** (διὰ νοῦ), qu'elle la tient ***de l'intelligence*** (παρὰ νοῦ). Cette partie de l'âme doit donc connaître qu'elle connaît ce qu'elle voit, qu'elle sait ce qu'elle énonce, et que, si elle était identique aux choses qu'elle énonce, elle se connaîtrait par là elle-même. Mais, puisque les choses intelligibles lui viennent du même principe dont elle vient elle-même, puisqu'elle est une *raison* (λόγος), et qu'elle reçoit de l'intelligence des choses congénères, en les rapprochant des vestiges de l'intelligence qu'elle a en elle, elle doit se connaître elle-même. Qu'elle transporte donc cette image qu'elle a en elle à l'Intelligence véritable, qui est identique aux vrais intelligibles, c'est-à-dire aux êtres premiers et vraiment réels : car il est impossible que cette Intelligence sorte d'elle-même? Si donc l'Intelligence reste en elle-même et avec elle-même, si elle est ce qu'il est dans son essence d'être, c'est-à-dire intelligence (car l'intelligence ne peut jamais être inintelligente), elle doit renfermer en elle la connaissance d'elle-même, puisqu'elle ne sort pas d'elle-même, que sa fonction et son essence consistent à être seulement intelligence[1]. Ce n'est pas une intelligence qui se livre à l'action (une intelligence *pratique*, πρακτικός), obligée de regarder ce qui est hors d'elle et de sortir d'elle-même pour prendre connaissance des choses extérieures : car il n'est pas nécessaire qu'une intelligence qui se livre à l'action se connaisse elle-même. Ne se livrant pas à l'action (car, étant pure, elle n'a rien à désirer), elle opère une *conversion vers elle-même*, en vertu de laquelle il est non-seulement probable, mais encore nécessaire qu'elle se connaisse elle-même. Sinon, en quoi

[1] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXII; t. I, p. LXXI.

consisterait sa vie, puisqu'elle ne se livre pas à l'action et qu'elle demeure en elle-même ?

VII. Mais, dira-t-on, l'intelligence pourrait contempler Dieu.—Si l'on admet que l'intelligence connaît Dieu, on est forcé par là d'admettre aussi qu'elle se connaît elle-même : car elle saura ce qu'elle tient de Dieu, ce qu'elle en a reçu, ce qu'elle en peut recevoir. Si elle le sait, elle se connaîtra par là elle-même, puisqu'elle est une des choses ou plutôt qu'elle est toutes les choses données par Dieu. Si donc elle connaît Dieu, elle connaît aussi les puissances de Dieu, elle connaît qu'elle en procède, qu'elle en tient sa puissance. Si elle ne peut avoir de Dieu une intuition claire, parce que le sujet et l'objet de l'intuition doivent être identiques, par cette raison même l'intelligence se connaîtra, se verra elle même, puisque voir c'est être ce qui est vu. Quelle autre chose en effet pourrions-nous accorder à l'intelligence? Le repos ? Le repos, pour l'intelligence, ne consiste pas à être enlevée à elle-même, mais à agir sans être troublée par rien d'étranger. Les choses qui ne sont troublées par rien d'étranger n'ont qu'à produire leur acte propre, surtout quand elles sont en acte, et non simplement en puissance. Ce qui est en acte, et qui ne peut être en acte pour rien d'étranger, doit être en acte pour soi-même. En se pensant, l'intelligence reste tournée vers elle-même, rapporte son acte à elle-même. Si quelque chose procède d'elle, c'est précisément parce qu'elle reste tournée vers elle-même, qu'elle reste en elle-même. Il fallait en effet qu'elle s'appliquât à elle-même, avant de s'appliquer à autre chose ou de produire une autre chose qui lui ressemblât : ainsi, le feu doit d'abord être feu en lui-même, être le feu en acte, pour donner ensuite à d'autres choses des vestiges de son essence. L'intelligence est donc en elle-même un acte. L'âme, en se tournant vers l'intelligence, habite en son propre sein ; en sortant de l'intelligence, elle se porte aux choses extérieures. En se tournant vers l'intel-

ligence, elle devient semblable à la puissance dont elle procède ; en sortant de l'intelligence, elle devient différente d'elle; cependant, elle garde encore quelque ressemblance avec elle, soit qu'elle agisse, soit qu'elle produise. En agissant, elle contemple encore; en produisant, elle produit des formes, qui sont comme des pensées éloignées, des vestiges de la Pensée et de l'Intelligence, vestiges qui sont conformes à l'archétype, et qui en offrent une imitation fidèle, ou qui du moins en conservent encore une image affaiblie, s'ils n'occupent que le dernier rang des êtres.

VIII. Quelle nature l'intelligence découvre-t-elle dans l'intelligible? Quelle nature découvre-t-elle en elle-même par la contemplation ? — D'abord, pour l'intelligible, il ne faut pas se le représenter avec une figure ni avec des couleurs comme les corps. Il existe avant eux. Les *raisons séminales* (ὁ λόγος ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι) qui produisent la figure et la couleur ne leur sont pas identiques : car elles sont invisibles. Les choses intelligibles le sont à plus forte raison : leur nature est identique à celle des principes en qui elles résident, comme les raisons séminales sont identiques à l'âme qui les contient. Mais l'âme ne voit pas les choses qu'elle possède, parce qu'elle ne les a pas engendrées; elle n'est, ainsi que les raisons, qu'une image [de l'intelligence]. Le principe dont elle vient a une existence évidente, véritable, première : aussi existe-t-il de lui-même et en lui-même. Mais cette image [qui est dans l'âme] n'est même pas permanente si elle n'appartient à une autre chose et qu'elle y demeure. En effet, le propre d'une image est d'être en autrui, puisqu'elle appartient à autrui, à moins qu'elle ne reste attachée à son principe. Aussi ne contemple-t-elle pas, parce qu'elle n'a pas une lumière suffisante, et, contemplât-elle, comme c'est en autrui qu'elle trouve sa perfection, c'est autrui qu'elle contemplerait au lieu de se contempler elle-même. Il n'en est pas de même dans l'intelligence : la chose contemplée et la contemplation y

coexistent et y sont identiques[1]. Qui affirme donc ce qu'est l'intelligible? La puissance qui le contemple, l'intelligence. Ici-bas, la vue voit la lumière parce qu'elle est elle-même lumière, ou plutôt parce qu'elle est unie à la lumière : car ce sont les couleurs qu'elle voit. Au contraire, l'intelligence ne voit pas par autrui, mais *par elle-même*, parce que ce qu'elle voit n'est pas hors d'elle. Elle voit une lumière *avec* une autre lumière, mais non *par* une autre lumière; elle est donc une lumière qui en voit une autre; par conséquent, elle se voit elle-même. Cette lumière, en brillant dans l'âme, l'*illumine*, c'est-à-dire, la rend *intellectuelle*, la rend semblable à la lumière supérieure [savoir à l'intelligence]. Si, par le rayon dont cette lumière éclaire l'âme, on juge de sa nature et qu'on la conçoive encore plus grande, plus belle, plus brillante, on s'approchera

[1] « Tu connais cette célèbre proposition que les philosophes ont » énoncée à l'égard de Dieu, savoir qu'il est l'*intellect*, l'*intelligent*, » et l'*intelligible*, et que ces trois choses, dans Dieu, ne font qu'une » seule et même chose, dans laquelle il n'y a pas multiplicité... » Comme il est démontré que Dieu (qu'il soit glorifié!) est *intellect* » *en acte*, et comme il n'y a en lui absolument rien qui soit *en* » *puissance*, de sorte qu'il ne se peut pas que tantôt il perçoive » et tantôt il ne perçoive pas, et qu'au contraire il est toujours » intellect en acte, il s'ensuit que lui et la chose perçue sont une » seule et même chose, qui est son essence; et que cette action de » percevoir, pour laquelle il est appelé *intelligent*, est l'*intellect* » même qui est son essence. Par conséquent, il est perpétuellement » *intellect, intelligent* et *intelligible*. Il est clair aussi que si l'on » dit que l'intellect, l'intelligent et l'intelligible ne forment qu'*un* » en nombre, cela ne s'applique pas seulement au Créateur, mais » à tout intellect. Dans nous aussi, l'intelligent, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose, toutes les fois que nous » possédons l'intellect *en acte;* mais ce n'est que par intervalles » que nous passons de la puissance à l'acte. » (Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 68; trad. de M. S. Munk, t. I, p. 301, 311.) Quant aux rapports que la doctrine de Plotin présente sur ce point avec celle d'Aristote, *Voy.* notre tome I, p. 360, note 3.

bien de l'intelligence et de l'intelligible : car, en illuminant l'âme, l'intelligence lui donne une vie plus claire, une vie qui n'est pas la *vie générative* (parce que l'intelligence *convertit* l'âme vers elle, et, au lieu de la laisser se diviser, lui fait aimer l'éclat dont elle brille); une vie qui n'est pas non plus la *vie sensitive* (car les sens s'appliquent à ce qui est extérieur et n'en connaissent pas mieux cependant, tandis que celui qui voit cette lumière supérieure des vérités voit beaucoup mieux les choses qui sont visibles, mais d'une façon différente). Reste donc que l'intelligence donne à l'âme la *vie intellectuelle*, qui est un vestige de sa propre vie : car elle possède les réalités. C'est dans la vie et l'acte qui sont propres à l'intelligence que consiste ici la lumière première qui s'illumine elle-même primitivement, qui se reflète sur elle-même, parce qu'elle est tout à la fois la chose illuminante et la chose illuminée; elle est aussi le véritable intelligible, parce qu'elle est à la fois la chose pensante et la chose pensée. Elle se voit elle-même par elle-même, sans avoir besoin d'autrui; elle se voit donc d'une manière absolue, parce qu'en elle ce qui connaît est identique à ce qui est connu. Il en est de même en nous : c'est par l'intelligence que nous connaissons l'intelligence. Sans cela, comment en parlerions-nous? Comment dirions-nous qu'elle est capable de se saisir clairement elle-même, et que par elle nous nous saisissons nous-mêmes? Comment pourrions-nous, par ces raisonnements, ramener à l'intelligence notre âme qui s'en reconnaît l'image, qui regarde sa vie comme une imitation fidèle de celle de l'intelligence, qui croit que, lorsqu'elle pense, elle prend une forme intellectuelle et divine? Si l'on veut savoir quelle est cette Intelligence parfaite, universelle, première, qui se connaît elle-même essentiellement, il faut que l'âme soit ramenée à l'intelligence, ou du moins qu'elle lui rapporte l'acte par lequel elle conçoit les choses dont elle a la réminiscence. C'est en se plaçant dans cet état que

l'âme devient capable de démontrer qu'étant l'image de l'intelligence elle peut la voir par elle-même, c'est-à-dire par celle de ses puissances qui ressemble le plus exactement à l'intelligence [à savoir par la *pensée pure*], qui lui ressemble autant qu'une partie de l'âme peut approcher d'elle.

IX. Il faut donc contempler l'âme et sa partie la plus divine afin de savoir ce qu'est l'Intelligence. Pour y arriver, voici ce que tu dois faire : sépare de l'homme, c'est-à-dire de toi-même, d'abord le corps, puis la ***puissance de l'âme qui le façonne*** (πλάττουσα ψυχή), ensuite la ***sensation***, la ***concupiscence***, la ***colère***, toutes les passions basses qui t'inclinent vers la terre. Ce qui reste alors de l'âme, c'est ce que nous nommons l'***image de l'Intelligence***, image qui rayonne d'elle, comme du globe immense du soleil rayonne la sphère de lumière qui l'entoure[1]. On ne saurait accorder

[1] On peut rapprocher de ce passage de Plotin le morceau suivant d'Ibn-Gébirol : « Si tu veux te figurer ces substances simples et la » manière dont ton essence s'y répand et les environne, il faut » que tu élèves ta pensée vers le dernier intelligible, que tu la » purges et que tu la purifies de la souillure des choses sensibles, » que tu la délivres des liens de la nature, et que tu arrives par la » force de ton intelligence à la limite extrême de ce qu'il te sera » possible d'atteindre de la réalité de la substance intelligible, jus- » qu'à ce que tu te dépouilles, pour ainsi dire, de la substance » sensible, et que tu deviennes comme si tu ne la connaissais plus. » Alors ton être environnera tout le monde corporel, et tu le pla- » ceras dans l'un des recoins de ton âme : car en faisant cela tu » comprendras combien le sensible est petit à côté de la grandeur » de l'intelligible. Alors les substances spirituelles seront placées » devant toi et se tiendront devant tes yeux ; tu les verras autour » de toi et au-dessus de toi, et il te semblera qu'elles sont ta propre » essence. Tantôt tu croiras que tu es une portion d'elles, parce que » tu seras lié à la substance corporelle ; tantôt tu croiras que tu es » entièrement identique avec elles et qu'il n'y a point de différence » entre toi et elles, parce que ton essence sera unie à la leur et » que ta forme sera attachée à la leur. Et si tu montes aux dif- » férents degrés des substances intelligibles, tu trouveras les corps

que toute la lumière qui rayonne du soleil demeure en elle-même autour de lui : une partie seulement de cette lumière reste autour du soleil dont elle émane; une autre, se propageant de proche en proche, descend jusqu'à nous sur la terre. Mais on regarde la lumière, même celle qui entoure le soleil, comme placée dans une autre chose, pour ne pas être obligé de concevoir comme vide de tout corps l'espace qui s'étend entre le soleil et nous. L'âme au contraire est une lumière qui reste attachée à l'Intelligence dont elle rayonne; elle n'est pas placée dans une autre chose, mais demeure suspendue à l'Intelligence, et elle n'est pas dans un lieu, parce que l'intelligence n'est point dans un lieu. Tandis que la lumière du soleil est dans l'air, l'âme, au contraire, dans l'état où nous la considérons ici, est si pure qu'elle peut être vue en elle-même par elle-même et par toute autre âme qui est dans le même état. Elle a besoin de raisonner pour concevoir d'après elle-même ce qu'est l'Intelligence; mais l'Intelligence se conçoit elle-même sans raisonner parce qu'elle est toujours présente à elle-même. Quant à nous, nous sommes présents à nous-mêmes et à l'Intelligence quand nous nous tournons vers elle, parce que notre vie est divisée en plusieurs vies[1]. L'Intelligence, au contraire, n'a pas besoin

» sensibles, en comparaison d'elles, extrêmement petits et insignifiants, et tu verras le monde corporel tout entier nageant dans » elles, comme si c'était un vaisseau dans la mer ou un oiseau dans » l'air. » (*La Source de la Vie*, liv. III; trad. de M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 60.)

[1] On peut rapprocher de ce morceau de Plotin les lignes suivantes de saint Augustin : « Ecce vide, si potes, o anima prægravata cor- » pore quod corrumpitur, et onusta terrenis cogitationibus multis » et variis; ecce vide, si potes : Deus veritas est. Hoc enim scriptum » est : *Quoniam Deus lux est;* non quomodo isti oculi vident, sed » quomodo videt cor, quum audis, Veritas est. Noli quærere quid » sit veritas : statim enim se opponent caligines imaginum corpo- » ralium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem

d'une autre vie, ni des autres choses ; ce qu'elle donne, ce n'est pas à elle-même qu'elle le donne, c'est aux autres choses : elle n'a pas en effet besoin de ce qui est inférieur ; elle ne saurait se donner à elle-même rien d'inférieur, puisqu'elle possède toutes choses; au lieu d'avoir en elle-même les premières images des choses [comme l'âme], l'Intelligence est ces choses mêmes.

Si l'on ne peut s'élever immédiatement à la *pensée pure*, qui est la première partie de l'âme, qu'on prenne l'*opinion* et qu'on passe d'elle à l'intelligence. Si l'on ne peut encore s'élever à l'opinion, qu'on prenne alors la *sensation* qui nous représente déjà des formes générales, la sensation, dis-je, qui contient en puissance les formes, qui les possède même en acte. Si l'on veut descendre, qu'on s'abaisse à la *puissance générative* et aux choses qu'elle produit; et qu'ensuite, des dernières formes on remonte aux formes qui sont placées à l'autre extrémité, aux formes premières.

X. En voici assez sur ce sujet. Si les formes que contient l'Intelligence ne sont pas des formes créées (sinon, les formes qui se trouvent en nous n'occuperaient plus le dernier rang, comme elles le doivent), si ce sont des formes créatrices et vraiment premières, ou bien ces formes créatrices et le principe créateur ne font qu'une seule chose, ou bien l'Intelligence a besoin d'un autre principe. — Mais quoi? Le principe qui est supérieur à l'Intelligence [l'Un] n'aura-t-il pas besoin lui-même d'un autre principe? — Non : car c'est l'Intelligence qui a besoin d'un autre principe. — Quoi donc? Le principe qui est supérieur à

» quæ primo ictu diluxit tibi, quum dicerem: Veritas. Ecce in ipso » primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris quum dicitur: » Veritas, mane, si potes; sed non potes; relaberis in ista solita et » terrena. Quo tandem pondere, quæso, relaberis, nisi sordium » contractarum cupiditatis visco et peregrinationis erroribus? » (*De Trinitate*, VIII, 2.)

l'Intelligence ne se voit-il pas?—Non : il n'a pas besoin de se voir. Mais nous traiterons cela plus loin.

Revenons maintenant à notre question qui est de la plus grande importance. Nous le répétons : l'Intelligence a besoin de se contempler elle-même, ou plutôt elle possède continuellement cette contemplation; elle voit d'abord qu'elle est multiple, ensuite qu'elle implique une différence, enfin qu'elle a besoin de contempler, de contempler l'intelligible, et qu'elle a pour essence de contempler. En effet, toute contemplation suppose un objet; sinon, elle est vide. Il faut donc qu'il y ait plus qu'une unité pour que la contemplation soit possible; il faut que la contemplation s'applique à un objet, et que cet objet soit multiple : car ce qui est simple n'a pas d'objet sur lequel il puisse diriger son action, mais reste silencieux dans sa solitude. Dès qu'il y a action, il y a différence. Sans cela, à quoi s'appliquerait l'action? Quel serait son but? Il faut donc que le principe qui agit dirige son action sur une chose autre que lui-même, ou soit lui-même multiple pour diriger son action sur lui-même. En effet, s'il ne dirige son action sur rien, il se reposera, et s'il se repose, il ne pensera pas. Il faut donc que le principe pensant, quand il pense, soit dualité. Que les deux termes soient extérieurs l'un à l'autre, ou qu'ils soient unis, la pensée implique toujours *identité* et *différence*[1]. En général, les intelligibles doivent être à la fois identiques à l'Intelligence et différents d'elle. En outre, chacun d'eux doit renfermer aussi en lui-même identité et différence. Sans cela, quel sera l'objet de la pensée, si l'intelligible ne renferme aucune diversité? Si l'on admet que chaque intelligible ressemble à une raison [séminale], il est multitude. Chaque intelligible se connaît donc lui-même comme étant un œil varié, ou bien un objet

[1] Le P. Thomassin cite ce passage et le rapproche des paragraphes 12, 15 et 16, dans ses *Dogmata theologica*, t. I, p. 59.

qui a plusieurs couleurs. Si l'intelligence s'appliquait à une chose une et absolument simple, elle ne saurait penser. Que dirait-elle? Que comprendrait-elle? Si l'indivisible s'affirmait lui-même, il devrait d'abord affirmer ce qu'il n'est pas; il devrait ainsi être multiple pour être un. S'il disait : je suis *ceci*, et qu'il n'affirmât pas *ceci* comme différent de lui-même, il mentirait. S'il l'affirmait comme un accident de lui-même, il affirmerait de lui-même une multitude. Dira-t-il : Je suis, je suis; moi, moi? Mais, ou ces deux choses seront simples, et chacune pourra dire : moi; ou bien, il y aura multitude, par conséquent différence, par conséquent nombre et diversité. Il faut donc que le sujet pensant renferme en lui une différence, et que l'objet pensé offre une diversité, parce qu'il est divisé par la pensée. Sans cela, il n'y aura plus de pensée de l'intelligible, mais une espèce de toucher, de contact ineffable et inconcevable, antérieur à l'intelligence, puisqu'on suppose que l'intelligence n'existe pas encore et que celui qui possède ce tact ne pense pas. Le sujet pensant ne doit donc pas demeurer simple, surtout quand il se pense lui-même; il faut qu'il se scinde, lors même que la compréhension qu'il a de lui-même serait silencieuse. Enfin, ce qui est simple [l'Un] n'a pas besoin de s'occuper de soi-même. Qu'apprendrait-il en se pensant? Avant de se penser, n'est-il pas ce qu'il est? En outre, la connaissance implique qu'on désire, qu'on cherche et qu'on trouve. Celui qui ne renferme en lui aucune différence se repose tourné vers lui-même, sans rien chercher en lui-même; mais celui qui se développe est multitude.

XI. L'Intelligence devient donc multiple quand elle veut penser le principe qui lui est supérieur. En voulant le saisir dans sa simplicité, elle s'écarte de cette simplicité, parce qu'elle reçoit toujours en elle cette nature différenciée et multipliée. En sortant de l'Un, elle n'était pas encore l'Intelligence; elle se trouvait dans l'état de la vue qui n'est pas

encore en acte. En émanant de l'Un, elle avait en elle ce qu'elle a rendu multiple. Elle aspirait vaguement à un objet autre qu'elle-même, et en même temps elle avait en elle une sorte de représentation de cet objet; elle possédait ainsi en elle une autre chose qu'elle a rendue multiple : car elle avait en elle une espèce d'empreinte produite par la contemplation [de l'Un]; sinon, elle ne recevrait pas l'Un en elle. C'est ainsi que l'Intelligence, en naissant de l'Un, est devenue multiple, et, possédant la connaissance, s'est contemplée elle-même; elle est devenue alors la vue en acte. L'Intelligence n'est vraiment intelligence que lorsqu'elle possède son objet, et qu'elle le possède comme intelligence. Auparavant, elle n'est qu'une aspiration, qu'une vue informe : en s'appliquant à l'Un et en le saisissant, elle devient intelligence. Or, toujours elle reçoit l'Un, toujours elle est intelligence, essence, pensée, du moment qu'elle pense. Antérieurement, elle n'est pas encore la pensée puisqu'elle ne possède pas l'intelligible, elle n'est pas encore l'intelligence puisqu'elle ne pense pas.

Ce qui est au-dessus de ces choses est leur principe sans leur être inhérent. Le principe d'où les choses procèdent (τὸ ἀφ' οὗ) ne peut leur être inhérent; cela n'est vrai que des éléments qui les constituent (ἐξ ὧν). Le principe dont procèdent toutes choses [l'Un] n'est aucune d'elles; il diffère de toutes. L'Un n'est donc aucune des choses de l'univers; il est antérieur à toutes choses, par conséquent, il est antérieur à l'Intelligence, puisque celle-ci embrasse toutes choses dans son universalité. D'un autre côté, comme les choses qui sont postérieures à l'Un sont universelles et qu'il est ainsi antérieur aux choses universelles, il ne doit pas être l'une d'elles. Ne l'appelle donc ni Intelligence ni Bien, si par Bien tu désignes quelque objet compris dans l'univers; ce nom ne lui convient que s'il indique qu'il est antérieur à tout. Si l'Intelligence n'est intelligence que parce qu'elle est multiple; si la pensée, quoique l'Intelligence la trouve en

soi, est également multiple, le Premier, le principe absolument simple, est au-dessus de l'Intelligence : car s'il pense, il est intelligence, et, s'il est intelligence, il est multiple.

XII. Qu'est-ce qui empêche, objectera-t-on, que dans le Premier l'*acte* soit multiple, pourvu que l'*essence* soit une et simple ? La multitude des actes ne saurait rendre ce principe composé. — Ou bien ces actes sont distincts de l'essence, et le Premier passe de la puissance à l'acte : alors il n'est plus multiple, sans doute, mais son essence ne devient parfaite que par l'acte ; ou bien l'essence est en lui identique à l'acte : alors, l'acte étant multiple, l'essence doit être elle-même multiple. Or, nous accordons bien que l'Intelligence est multiple, puisqu'elle se pense elle-même, mais nous ne saurions admettre que le principe de toutes choses soit également multiple. Il faut que l'Un préexiste au multiple qui a en lui la raison de son existence : car l'unité est antérieure à tout nombre. — Cette proposition, dira-t-on, est vraie pour les nombres qui suivent l'unité, parce qu'ils sont composés ; mais, pour les êtres, quelle nécessité y a-t-il qu'il y ait un principe *un* d'où provienne le *multiple ?* — C'est que, sans l'Un, toutes choses seront dispersées, et leurs combinaisons ne formeront qu'un chaos. — Mais, ajoutera-t-on, d'une intelligence qui est simple peuvent provenir des *actes* multiples. — On admet alors qu'il y a quelque chose de simple avant les actes. Ensuite, étant permanents, ces actes seront des *hypostases ;* étant hypostases, ils devront différer du principe dont ils procèdent, puisque le principe demeure simple, et que ce qui en naît est multiple par soi-même et en dépend. Si ces actes existent parce que le principe a une fois agi, il y a encore là multiplicité. Si ces actes, bien qu'étant les premiers actes, constituent ce qui est au second rang, le premier rang appartient au principe qui est antérieur à ces actes ; ce principe demeure en lui-même, tandis que ces actes forment ce qui tient le second rang et qui est composé d'actes. Le Premier

diffère des actes qu'il engendre, parce qu'il les engendre sans agir; autrement, l'Intelligence ne serait pas le premier acte. Il ne faut pas croire en effet que l'Un ait désiré d'abord engendrer l'Intelligence, et l'ait engendrée ensuite, de telle sorte que ce désir ait été un intermédiaire entre le principe générateur et la chose engendrée. L'Un n'a pu rien désirer; s'il eût désiré, il eût été imparfait, puisqu'il n'eût pas possédé encore ce qu'il désirait. On ne saurait d'ailleurs supposer qu'il manquât quelque chose à l'Un : car il n'y avait aucune chose vers laquelle il pût se porter. Il est donc évident que l'hypostase qui lui est inférieure a reçu de lui l'existence sans qu'il ait cessé de demeurer dans son état propre. Donc, pour qu'il y ait une hypostase inférieure à l'Un, il faut qu'il demeure parfaitement tranquille en lui-même; autrement, il entrera en mouvement; on imaginera en lui un mouvement avant le premier mouvement, une pensée avant la première pensée, son premier acte sera imparfait, ne consistera que dans une simple tendance. Mais à quoi peut tendre et que peut atteindre le premier acte de l'Un, si, ainsi que l'exige la raison, nous admettons que cet acte s'écoule de lui, comme la lumière émane du soleil? Nous regarderons donc cet acte comme une lumière qui embrasse tout le monde intelligible; nous placerons au sommet de ce monde et nous ferons régner sur lui l'Un immobile, sans le séparer de la lumière qui rayonne de lui. Ou bien, nous admettrons qu'il y a au-dessus de cette lumière une autre lumière, qui, tout en restant immobile, illumine l'intelligible. En effet, l'acte qui émane de l'Un, sans être séparé de lui, diffère de lui cependant. Il n'est pas d'ailleurs de nature à n'être pas une essence, ou à être aveugle; il se contemple donc et se connaît lui-même; il est par conséquent le *premier principe connaissant* (πρῶτον γιγνῶσκον). Quant à l'Un, étant au-dessus de l'Intelligence, il est aussi au-dessus de la connaissance; n'ayant besoin de rien, il n'a pas non plus besoin de connaître.

Connaître n'appartient ainsi qu'à la nature qui occupe le second rang. La connaissance n'est qu'une unité particulière, tandis que l'Un est l'unité absolue : en effet, ce qui est une unité particulière n'est pas l'unité absolue, parce que l'absolu est au-dessus du particulier (τὸ αὐτὸ πρὸ τοῦ τι).

XIII. Ce principe est par conséquent véritablement *ineffable*. Quelque chose qu'on en affirme, on le particularise. Or ce qui est au-dessus de tout, même au-dessus de l'auguste Intelligence, n'a véritablement pas de nom, et tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'est aucune chose. On ne peut lui donner aucun nom, puisqu'on ne peut rien affirmer de lui. Nous parlons de lui seulement comme nous pouvons[1]. Dans notre incertitude, nous disons : « Quoi ? ne se sent-il pas, n'a-t-il pas conscience de lui-même, ne se connaît-il point ? » Nous devons alors réfléchir qu'en parlant ainsi nous pensons aux choses qui sont opposées à Celui que nous considérons maintenant. Nous le rendons multiple en supposant qu'il peut être connu et posséder la connaissance. Si nous lui accordons la pensée, il semble qu'il en ait besoin. Si nous supposons qu'elle se trouve en lui, elle est superflue. Car en quoi consiste la pensée ? dans la conscience qu'ont du tout qu'ils forment les deux termes qui concourent à l'acte de la pensée et qui s'y identifient ; c'est là se penser soi-même, et se penser soi-même c'est penser véritablement : car chacun des deux éléments de la pensée est lui-même une unité à laquelle il ne manque rien. Au contraire, la pensée des objets extérieurs [à l'Intelligence] n'est pas parfaite, n'est pas la véritable

[1] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Non solum supra corpora tantum, sed et supra naturas viventes, » rationales, intellectuales, quas animarum nomine significabamus, » provehenda est divina simplicitas ex Plotino. Est enim Deus supra » omnia, supra animas, supra primam mentem, supra nomina, » supra omnia quæ vel dici possunt vel cogitari, etc. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 197.)

pensée. Ce qui est souverainement simple et souverainement absolu n'a besoin de rien. L'absolu qui n'occupe que le second rang a besoin de soi-même, a par conséquent besoin de se penser soi-même : en effet, puisque l'Intelligence a besoin de quelque chose relativement à elle-même, elle n'arrive à satisfaire ce besoin, par conséquent, à être absolue, qu'en se possédant tout entière ; elle ne se suffit à elle-même qu'en unissant tous les éléments dont son essence est constituée, qu'en habitant en elle-même, qu'en restant tournée vers elle-même pendant qu'elle pense : car la *conscience* (συναίσθησις) est la science de quelque chose de multiple (πολλοῦ τινος αἴσθησις), comme l'indique l'étymologie du mot même (συν-αίσθησις, *con-science*). Si la pensée suprême a lieu par la *conversion* de l'Intelligence vers elle-même, c'est évidemment qu'elle est multiple. Ne dirait-elle que ceci : *je suis être* (ὂν εἰμί), elle le dirait comme si elle faisait une découverte, et elle aurait raison, parce que l'être est multiple. Quand même elle s'appliquerait à ce qui est simple et dirait : *je suis être*, il n'en résulterait pas qu'elle se saisît elle-même ni qu'elle saisît l'être. En effet, quand elle parle de l'être conformément à la réalité, elle n'en parle pas comme d'une pierre, mais elle énonce en un seul mot une chose multiple. L'être qui mérite vraiment et essentiellement le nom d'être, au lieu de n'en avoir qu'un vestige qui ne serait pas l'être et qui n'en offrirait qu'une image, l'être, dis-je, est une chose multiple. Quoi donc ? chacun des éléments de cette chose multiple ne sera-t-il pas pensé ? Sans doute vous ne pourrez le penser si vous le prenez seul et séparé des autres ; mais l'être même est en lui-même une chose multiple. Quel que soit l'objet que vous nommiez, il possède l'être. Il en résulte que Celui qui est souverainement simple ne peut se penser lui-même ; s'il se pensait, il serait quelque part [ce qui n'est pas]. Donc il ne pense pas et il ne peut être saisi par la pensée.

XIV. Comment se fait-il alors que nous parlions de lui ?

— Nous pouvons énoncer quelque chose de lui, mais non l'énoncer lui-même par la parole. Nous ne saurions le connaître ni le saisir par la pensée. — Comment donc en parlons-nous puisque nous ne le saisissons pas? — C'est que, s'il échappe à notre connaissance, il ne nous échappe pas complétement. Nous l'embrassons assez pour énoncer quelque chose de lui sans l'énoncer lui-même, pour dire ce qu'il n'est pas, sans dire ce qu'il est; voilà pourquoi nous employons en parlant de lui des termes qui ne sont propres à désigner que des choses inférieures. Nous pouvons d'ailleurs l'embrasser (ἔχειν) sans être cependant capables de l'énoncer, semblables aux hommes qui, transportés par un enthousiasme divin, sentent qu'ils ont en eux quelque chose de supérieur sans pouvoir s'en rendre compte. Ils parlent de ce qui les agite, et ils ont ainsi quelque sentiment de celui qui les émeut, quoiqu'ils en diffèrent. Telle est à peu près notre relation avec Lui : quand nous nous élevons à Lui en faisant usage de l'intelligence pure, nous sentons qu'il est le fond de l'intelligence, le principe qui donne l'essence et les autres choses de cet ordre; nous sentons qu'il est meilleur, plus grand et plus relevé que l'être, parce qu'il est supérieur à la raison, à l'intelligence et aux sens, qu'il donne ces choses sans être ce qu'elles sont.

XV. Comment les donne-t-il? Est-ce parce qu'il les possède ou parce qu'il ne les possède pas? Si c'est parce qu'il ne les possède pas, comment donne-t-il ce qu'il n'a pas? Si c'est parce qu'il les possède, il n'est plus simple. S'il donne ce qu'il n'a pas, comment de lui naît le *multiple?* Il semble qu'une seule chose puisse procéder de lui, l'*un*; encore se demandera-t-on comment de ce qui est absolument un peut naître quelque chose. — C'est, répondrons-nous, de la même manière que d'une lumière rayonne une sphère lumineuse (περίλαμψις)[1]. Mais comment de l'Un

[1] Ce terme rappelle celui de *fulguration* employé par Leibnitz.

naît le multiple? C'est que la chose qui procède de lui ne doit pas lui être égale, ni à plus forte raison supérieure: car qu'y a-t-il de supérieur à l'Un, de meilleur que lui? Elle doit donc lui être inférieure, être par conséquent moins parfaite. Or, elle ne peut être moins parfaite qu'à condition d'être moins une, d'être multiple. Mais elle doit aspirer à l'Un; elle sera donc l'*un-multiple* (ἓν πολλά). C'est par l'Un que ce qui n'est pas un est conservé, est ce qu'il est: car ce qui n'est pas un, quoique composé, ne peut recevoir le nom d'être. S'il est possible de dire ce qu'est chaque chose, c'est seulement parce qu'elle est une et identique. Ce qui n'est pas multiple n'est pas *un* par participation, est l'*Un* absolu; il ne tient pas son unité d'un autre principe; il est au contraire le principe auquel les autres choses doivent d'être plus ou moins unes selon qu'elles en sont plus ou moins rapprochées. Puisque ce qui est le plus près de l'Un a pour caractère l'identité et lui est postérieur, évidemment le multiple qui s'y trouve doit être la totalité des choses qui sont unes. Car, puisque le multiple y est uni à l'identité, il n'y a pas en lui de parties séparées les unes des autres, toutes subsistent ensemble. Les choses qui en procèdent sont chacune *unité-multiple* (ἓν πολλά), parce qu'elles ne peuvent être *unité-totalité* (ἓν παντά). Être unité-totalité ne convient qu'à leur principe [l'Être intelligible], parce qu'il procède lui-même d'un grand principe qui est essentiellement et véritablement un. Ce que l'Un engendre par sa fécondité exubérante est *tout;* d'un autre côté, comme ce tout participe à l'Un, il est *un;* il est par conséquent *unité-totalité.*

Quelles sont *toutes ces choses* qu'est l'Être? — Toutes celles dont l'Un est le principe.—Mais comment l'Un est-il le principe de toutes choses? — C'est qu'il leur conserve l'existence en faisant que chacune d'elles soit une.—Est-ce aussi parce qu'il leur donne l'existence? Et alors, est-ce en les possédant? — Dans ce cas, il serait multiple. Non, c'est en

les renfermant sans qu'aucune distinction se soit encore opérée entre elles. Dans le second principe, au contraire, elles sont distinguées par la raison (elles sont logiquement distinctes, διεκέκριτο τῷ λόγῳ), parce que ce second principe est un *acte* (ἐνέργεια), tandis que le Premier est la *puissance de toutes choses* (δύναμις πάντων), non dans le sens où l'on dit que la matière est *en puissance* pour indiquer qu'elle *reçoit*, qu'elle *pâtit*, mais dans le sens opposé pour dire que l'Un *produit* (τῷ ποιεῖν). Comment l'Un produit-il ce qu'il ne possède pas, puisque ce n'est ni par hasard, ni par réflexion qu'il produit? Nous avons dit que ce qui procède de l'Un doit en différer, par conséquent n'être pas absolument un, être *dualité*, par suite *multitude*, puisqu'il renfermera *identité* et *différence*, *qualité*, etc.[1]. Nous avons démontré que ce qui est né de l'Un n'est pas absolument un. Il nous reste à voir s'il est le multiple, tel qu'on le contemple dans ce qui procède de l'Un. Nous avons à considérer aussi pourquoi il en procède nécessairement.

XVI. Il a été démontré ailleurs qu'il doit y avoir quelque chose après l'Un, que l'Un est une puissance et une puissance inépuisable : ce qui le prouve, c'est que les choses placées même au dernier rang ont la puissance d'engendrer. Pour le moment, remarquons que la génération des choses offre une *procession descendante* (πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν), que plus on s'avance, plus la multiplicité augmente, que le principe est toujours plus simple que les choses qu'il produit[2]. Donc, ce qui a produit le monde sensible n'est pas le monde sensible, mais l'Intelligence, le monde intelligible; et

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. I, § 4, p. 11. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXVI, p. LXVIII. On retrouve les mêmes idées exprimées dans les mêmes termes par Ibn-Gébirol : « Plus la substance descend, plus elle devient multiple, et » plus elle monte, plus elle prend le caractère de l'unité, de sorte

ce qui a engendré l'Intelligence et le monde intelligible n'est pas l'Intelligence ni le monde intelligible, mais quelque chose de plus simple qu'eux. Le multiple ne naît pas du multiple, mais de ce qui n'est pas multiple. Si ce qui est supérieur à l'intelligence était multiple, ce ne serait plus le Principe, il faudrait encore remonter plus haut. On doit donc ramener tout à Celui qui est *essentiellement un*, qui est en dehors de toute multiplicité, dont la simplicité est la plus grande possible.—Mais comment peut naître de l'Un la Raison multiple et universelle, quand évidemment l'Un n'est pas une raison? S'il n'est pas une raison, comment engendre-t-il la Raison? Comment encore le Bien engendre-t-il une hypostase dont la bonté soit la forme (ἀγαθοειδὲς)? Que possède cette hypostase? Est-ce l'identité? Mais quel rapport ce caractère a-t-il avec le Bien? — C'est que nous cherchons l'identité et la permanence dès que nous possédons le Bien, et qu'il est le principe dont il ne faut pas se séparer : car si ce n'était pas le Bien, il vaudrait mieux l'abandonner. Nous devons donc vouloir demeurer unis au Bien. Puisque c'est là ce qu'il y a de plus souhaitable pour l'Intelligence, elle n'a rien à chercher au delà, et sa permanence indique qu'elle est satisfaite des choses qu'elle possède. Jouissant ainsi de leur présence de telle sorte qu'elle ne fasse qu'un avec elles, elle doit alors regarder la vie comme ce qu'il y a de plus précieux. Si l'Intelligence possède la vie dans son universalité et sa plénitude, cette vie est la plénitude et l'universalité de l'Ame et de l'Intelligence. L'Intelligence se suffit donc, elle ne désire rien ; elle a en elle-même ce qu'elle aurait désiré si elle ne l'eût pas possédé ; elle

» qu'elle doit finir par arriver à l'unité véritable... A mesure que les » substances simples descendent, elles s'épaississent, jusqu'à ce » qu'elles finissent par se corporifier et par s'arrêter. » (*La Source de la Vie*, liv. III ; trad. de M.. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 39, 57.)

a le bien qui consiste dans la vie et l'intelligence, comme nous l'avons dit, ou dans quelqu'une des choses qui y sont attachées. Si la vie et l'intelligence sont le Bien absolu, il n'y a rien au-dessus d'elles. Mais si le Bien absolu est au-dessus d'elles, le bien de l'Intelligence est cette vie qui se rapporte au Bien absolu, qui s'y rattache, en reçoit l'existence et s'élève vers lui parce qu'il est son principe. Le Bien doit donc être supérieur à l'intelligence et à la vie. C'est à cette condition que se tourne vers lui la vie de l'Intelligence, image de Celui dont procède toute vie; c'est à cette condition que se tourne vers lui l'Intelligence, image de ce qui est dans l'Un, quelle qu'en soit la nature.

XVII. Qu'y a-t-il donc de meilleur que cette Vie souverainement sage, exempte de faute et d'erreur? Qu'y a-t-il de meilleur que l'Intelligence qui embrasse tout? Qu'y a-t-il de meilleur en un mot que la Vie universelle et que l'Intelligence universelle? Si nous répondons que ce qui est meilleur que ces choses est le principe qui les a engendrées, si nous nous contentons d'expliquer comment il les a engendrées et de montrer qu'on ne peut découvrir rien de meilleur, au lieu d'avancer dans cette discussion, nous resterons toujours au même point. Cependant, nous avons besoin de nous élever plus haut. Nous y sommes obligés surtout par cette considération que le principe que nous cherchons doit être conçu comme l'*Absolu dans une souveraine indépendance de toutes choses* (τὸ αὔταρκες ἐκ πάντων ἔξω[1]) : car, les choses sont incapables de se suffire chacune à elle-même; ensuite, toutes ont participé de l'Un, et, puisqu'elles ont toutes participé de l'Un, nulle

[1] Au lieu de ces mots, Taylor propose de lire : ἐκ πάντων ἐξ οὗ ἐστιν, et traduit : « Self sufficiency to this intellect is the result of all » the things of which it consists. » Cette correction et cette traduction sont inadmissibles, parce qu'il ne s'agit pas ici de l'Intelligence, comme le suppose Taylor, mais du premier principe, c'est-à-dire du Bien ou de l'Un.

d'elles n'est l'Un. Quel est donc ce principe dont toutes choses participent, qui fait que l'Intelligence existe et est toutes choses? Puisqu'il fait que l'Intelligence existe et est toutes choses, qu'il rend le multiple qui est en elle absolu par la présence de l'unité, qu'il est ainsi le *principe créateur de l'essence et de l'existence absolue* (αὐταρκείας), il doit, au lieu d'être l'essence, être supérieur à l'essence même aussi bien qu'à l'existence absolue.

En avons-nous assez dit, et pouvons-nous nous arrêter ici? Ou bien notre âme sent-elle encore davantage les douleurs de l'enfantement? Qu'elle enfante donc, en s'élançant vers l'Un, pleine des douleurs qui la tourmentent. Non, tâchons plutôt de la calmer par quelque charme magique, s'il en est d'efficace contre de pareilles douleurs. Mais, pour charmer l'âme, il suffit peut-être de répéter ce que nous avons déjà dit. A quel autre enchantement pourrions-nous encore recourir? S'élevant au-dessus de toutes les vérités dont nous participons, cet enchantement nous échappe dès que nous voulons parler ou même penser. Car, pour exprimer quelque chose, la raison discursive est obligée d'aller d'une partie à l'autre, de parcourir successivement les différents éléments de l'objet; or, qu'y a-t-il à parcourir successivement dans ce qui est absolument simple? Il suffit de *l'atteindre par une sorte de contact intellectuel* (νοερῶς ἐφάψασθαι). Or, au moment où l'on touche l'Un, on ne doit ni pouvoir en rien dire, ni avoir le loisir d'en parler; ce n'est que plus tard qu'il est possible d'en raisonner. *On doit croire qu'on l'a vu quand une lumière soudaine a éclairé l'âme:* car cette lumière vient de Lui, est Lui-même[1].

[1] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : » Visum est [Plotino] Principium primum, in quantum videtur, seu » fide, seu præsentia, seu contactu, seu uno mentis videatur, suo » tantum lumine videri; ut sol suo lumine et reliqua omnia collus- » trat, et seipsum oculo repræsentat. Non ergo vi aut perspicacia » sua, non acumine aut lumine suo mens quælibet valet Deum at-

Il faut croire qu'il est présent, lorsque, comme un autre dieu, il illumine la maison de celui qui l'appelle[1] : car elle est obscure s'il ne vient l'illuminer. L'âme est donc sans lumière quand elle est privée de la présence de ce Dieu ; illuminée par lui, elle a ce qu'elle cherchait. Le vrai but de l'âme, c'est d'être en contact avec cette lumière, de voir cette lumière à la clarté de cette lumière même, sans le secours d'une lumière étrangère, c'est de voir ce principe à l'aide duquel elle voit. En effet, c'est le principe par lequel elle est illuminée qu'elle doit contempler, comme on ne contemple le soleil que par sa propre lumière. Mais comment y arriver? Retranche toutes choses[2].

» tingere ; sed ubi immunditias omnes, quibus ipsam res creatæ
» sordidaverunt, extersit, oculumque suum purgavit, emicat repente,
» quasi ab intimo penetrali ejus, lumen immensum summi boni,
» quod ipsum summum bonum est, quolibet intimo intimius, et
» penetrali penitius, seque videndum fruendumque propinat. »
(*Dogmata theologica*, t. I, p. 338.)

[1] Par les mots θεὸς ἄλλος, *un autre dieu*, Plotin désigne un des dieux d'un ordre inférieur qui, selon l'opinion vulgaire, se manifestaient aux hommes. Taylor croit que Plotin fait ici allusion au passage de l'*Odyssée* dans lequel Minerve, portant une lanterne d'or, projette devant Ulysse et Télémaque une lumière éclatante :

.... πάροιθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη,
χρύσεον λύχνον ἔχουσα, φάος περικαλλὲς ἐποίει, κ. τ. λ.
Odyssée, XIX, 33.

Creuzer pense que Plotin fait plutôt ici allusion à l'*Hymne à Cérès*, vers 279 :

τῆλε δὲ φέγγος ἀπὸ χροὸς ἀθανάτοιο
λάμπε θεᾶς; ....
αὐγῆς δ' ἐπλήσθη πυκινὸς δόμος, ἀστεροπῆς ὥς.

Nous partageons l'opinion de Creuzer, parce que Plotin fait assez souvent allusion aux mystères d'Éleusis. *Voy.* notamment *Enn.* VI, liv. IX, § 11. — [2] Pour cette phrase, *Voy.* ci-dessus § 14, p. 57.

LIVRE QUATRIÈME.

COMMENT PROCÈDE DU PREMIER CE QUI EST APRÈS LUI. — DE L'UN[1].

I. Tout ce qui existe après le Premier en relève, soit immédiatement, soit médiatement, et constitue une série d'ordres différents, tels que le deuxième ordre puisse être ramené au premier, le troisième au deuxième. Il faut en effet qu'au-dessus de tous les êtres il y ait quelque chose de simple et de différent de tout le reste, qui existe en soi-même et qui, sans jamais se mêler à rien, puisse cependant présider à tout, qui soit véritablement l'Un, et non cette unité mensongère qui n'est qu'un attribut de l'être, qui soit enfin un principe supérieur même à l'essence, de telle sorte que ni la parole, ni la raison, ni aucune science ne puisse l'atteindre. Car, s'il n'est complétement *simple*, étranger à toute complexité et à toute composition, s'il n'est réellement *un*, il ne saurait être principe[2]. Il n'est *souverainement absolu* (αὐταρκέστατον) que parce qu'il est *simple* et *premier*. Car ce qui n'est pas premier a besoin des choses supérieures; ce qui n'est pas simple a besoin des choses simples qui servent à le composer. Le principe de tout doit donc être un et unique. Si l'on admettait qu'il y eût un second principe de cette espèce, tous deux ne feraient qu'un seul. Car nous ne disons pas que tous deux

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. I, § 27.

soient des corps, ni que l'Un, le Premier soit un corps; tout corps est composé et engendré, par conséquent n'est pas principe : car le principe ne saurait être engendré[1]. Donc, puisque le Principe de tout ne peut être corporel, qu'il doit être essentiellement un, il doit être le Premier.

S'il existe quelque chose après l'Un, ce n'est plus l'Un simple, c'est l'*un-multiple*. D'où vient cet *un-multiple?* du Premier évidemment : car on ne peut supposer qu'il vienne du hasard; ce serait admettre que le Premier n'est pas le principe de tout. Comment donc l'*un-multiple* dérive-t-il du Premier? Si le Premier est parfait et le plus parfait, s'il est la *Puissance première* (δύναμις ἡ πρώτη), il faut bien qu'il soit supérieur en puissance à tout le reste et que les autres puissances ne fassent que l'imiter dans la mesure de leurs forces. Or, nous voyons que tout ce qui arrive à la perfection ne peut se reposer stérilement en soi-même, mais engendre et produit. Non-seulement les êtres capables de choix, mais encore ceux qui sont privés de réflexion et même d'âme font participer, autant qu'ils le peuvent, les autres êtres à ce qui est en eux : ainsi, le feu émet de la chaleur, et la neige, du froid; les sucs des plantes tendent à communiquer leurs propriétés. Toutes choses dans la nature imitent le Premier principe en engendrant pour arriver à la perpétuité et manifester leur bonté[2]. Comment donc Celui qui est souverainement parfait, qui est le Bien suprême resterait-il renfermé en lui-même, comme si un sentiment de jalousie l'empêchait de faire part de lui-même, ou comme s'il était impuissant, lui qui est la Puissance de toutes choses? Comment alors serait-il encore principe? Il faut donc qu'il engendre quelque

[1] La source de ces idées est dans le *Parménide* de Platon, notamment p. 154. *Voy.* aussi Cudworth, *Systema intellectuale,* IV, 36, p. 708, où ce passage de Plotin est cité et commenté. —[2] *Voy.* ci-dessus, liv. I, § 6, p. 14.

chose, comme ce qu'il engendre doit engendrer à son tour. Il est en effet nécessaire qu'il y ait quelque chose au-dessous du Premier. Or cette chose [qui est immédiatement au-dessous du Premier] doit être très-vénérable, d'abord parce qu'elle engendre le reste, ensuite parce qu'elle est engendrée par le Premier et qu'occupant le second rang elle doit l'emporter en dignité sur les autres choses.

II. Si le principe générateur était l'Intelligence, il faudrait que ce qu'il engendre fût inférieur à celle-ci, qu'il s'en rapprochât en même temps et lui ressemblât plus que tout le reste. Or, puisque le principe générateur est supérieur à l'Intelligence, la première chose engendrée est nécessairement l'Intelligence.— Mais pourquoi le principe générateur n'est-il pas l'Intelligence? — C'est que l'acte de l'Intelligence est la pensée, et que la pensée consiste à voir l'intelligible : car c'est seulement par sa *conversion* vers lui qu'elle arrive à une existence complète et parfaite; en elle-même, elle n'est qu'une puissance de voir indéterminée; elle n'arrive à être déterminée que par la contemplation de l'intelligible. C'est pour cette raison qu'il a été dit que *de la dyade indéfinie et de l'Un sont nés les idées et les nombres*[1], c'est-à-dire l'Intelligence. Aussi, au lieu d'être simple, l'Intelligence est multiple. Elle est composée de plusieurs éléments; ceux-ci sont intelligibles sans doute, mais ce que voit l'Intelligence

[1] *διὸ καὶ εἴρηται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί.* Plotin parait faire ici allusion à Pythagore et à Platon (*Parménide, Timée, Philèbe, Sophiste*). Selon Brandis, l'expression de *dyade indéfinie* est propre aux Néoplatoniciens : « Monendum est » vocabulum *infinitæ dyadis* Platonicis recentioribusque Pythago- » reis proprium esse, neque ante illos usurpatum. Nunquam enim » Aristoteles id tribuit Pythagoreis, ac sæpissime commemorat » unum eos infinitum posuisse, Platonem vero duo, *τὸ μεγὰ* scilicet » *καὶ τὸ μικρόν*, etc. » (*Diatribe de perditis Aristotelis libris de Ideis et de Bono sive Philosophia,* p. 27.) *Voy.* aussi Cudworth, *Systema intellectuale,* IV, 36, p. 690.

n'en est pas moins multiple. D'ailleurs, elle est à la fois l'objet pensé et le sujet pensant ; elle est donc déjà double.

Mais, outre cet intelligible [identique à l'Intelligence] il y a un autre Intelligible [l'Intelligible suprême, le Premier]. Comment l'Intelligence ainsi déterminée procède-t-elle de l'Intelligible [du Premier]? L'Intelligible demeure en lui-même, et n'a pas besoin d'autre chose, comme en a besoin ce qui voit et ce qui pense (je dis que ce qui pense a besoin d'autre chose en ce sens qu'il a besoin de contempler l'Intelligible). Mais, en demeurant en lui-même, l'Intelligible n'est pas privé de sentiment : toutes choses lui appartiennent, sont en lui et avec lui ; il a donc le discernement de lui-même et il possède la vie, parce que toutes choses sont en lui ; par conséquent, il a la *conception de lui-même* (κατανόησις αὐτοῦ), conception qui implique conscience et consiste dans un repos éternel et dans une pensée, mais une pensée différente de celle de l'Intelligence. S'il engendre quelque chose en demeurant en lui-même, il l'engendre précisément quand il est au plus haut point ce qu'il est. C'est donc en demeurant dans son état propre qu'il engendre ce qu'il engendre; c'est en demeurant, dis-je, qu'il engendre. Or, puisqu'il demeure l'Intelligible, ce qu'il engendre ne peut être que la Pensée; alors la Pensée, en existant et en pensant le principe dont elle vient (car elle ne saurait penser un autre objet), devient à la fois intelligence et intelligible; mais ce second intelligible diffère du premier Intelligible dont il procède et n'en est que l'image et le reflet.

Comment le premier Intelligible engendre-t-il un acte? Ici il faut distinguer entre l'acte de l'essence et l'acte qui émane de l'essence. L'acte de l'essence ne peut différer de l'essence : car il est l'essence même. Mais l'acte qui émane de l'essence (et chaque chose a nécessairement un acte de ce genre) diffère de ce qui le produit. C'est comme pour le feu : autre chose est la chaleur qui constitue son essence, autre chose est la chaleur qui en rayonne extérieurement,

tandis que le feu réalise intérieurement l'acte qui constitue son essence et qui lui fait garder sa nature[1]. De même ici, et bien plus encore, le Premier demeure dans l'état qui lui est propre, et en même temps, de la perfection qui lui est inhérente, de l'acte qui se confond avec lui, a été engendré l'acte qui, tenant son existence d'une si grande puissance, que dis-je, de la Puissance suprême, est arrivé à l'existence et à l'essence. Quant au Premier, il est au-dessus de l'essence; il est la Puissance de toutes choses.

Si l'acte que l'Un a engendré est toutes choses, l'Un est au-dessus de toutes choses, par conséquent, au-dessus de l'essence. Puisque l'acte engendré par l'Un est toutes choses et que l'Un est au-dessus de toutes choses, qu'il n'occupe pas le même rang que le reste, il doit encore sous ce rapport être supérieur à l'essence, et par suite, à l'In-

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. I, § 6, p. 13-14. On trouve les mêmes idées exprimées dans les mêmes termes par Ibn-Gébirol : « Puisque » les substances inférieures émanent des substances supérieures » comme la force émane de la chose forte, et non pas comme une » essence qui émanerait d'une autre essence, il s'ensuit que les » substances supérieures ne diminueront pas en faisant naître les » substances inférieures. Il s'en suit aussi que ces forces, je veux » dire les substances inférieures, ne sont pas séparées des essences » des substances supérieures, quoique les unes émanent des autres; » de même que la chaleur du feu ne diminue pas et ne s'en sépare » pas, quoique ce dernier fasse naitre une chaleur dans l'air qui est » près de lui. C'est que cette dernière chaleur n'est pas la chaleur » du feu elle-même : car le feu pourrait être enlevé et la chaleur » resterait néanmoins dans l'air ; les deux sujets sont différents, et » la chaleur qui naît dans l'air diffère en force de celle du feu. De » même, la lumière du soleil qui se répand sur la terre ne diminue » pas la lumière portée par le soleil lui-même, quoiqu'elle en émane, » et la lumière qui se répand sur la terre n'est pas cette même lu- » mière qui est portée par le soleil lui-même ; la preuve en est » que les deux sujets [le feu et l'air] et les deux lumières diffèrent » par leur force et leur faiblesse. » (*La Source de la Vie*, liv. III, trad. de M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 41.)

telligence parce que l'Être est inséparable de l'Intelligence. En effet l'Être n'est pas en quelque sorte mort; il n'est pas sans vie, ni sans pensée: l'Intelligence et l'Être sont une seule et même chose. Les intelligibles n'existent pas avant l'Intelligence qui les pense, comme les objets sensibles existent avant la sensation qui les perçoit. L'Intelligence elle-même est les choses qu'elle pense[1], puisque leurs formes ne lui sont pas apportées du dehors. D'où les recevrait-elle en effet? Elle existe avec les choses intelligibles, elle leur est identique et ne fait qu'un avec elles. Réciproquement, les choses intelligibles n'existent pas sans leur matière [c'est-à-dire sans l'Intelligence[2].]

[1] Damascius dit à ce sujet : « Il semble que la connaissance de » l'essence soit la génération de l'être. En effet, en s'élevant à l'être, » le principe qui connait devient une essence par le fait même de » la connaissance, devient une essence, dis-je, qui n'est point l'es- » sence première, mais qui est engendrée en quelque sorte. *L'in-* » *telligence est les choses qu'elle pense*, comme le dit Aristote. » (*Des Principes*, 81, p. 227, éd. Kopp.) *Voy*. Aristote, *De l'Ame*, III, 4 et 5. La fin de ce livre est citée par le P. Thomassin, qui la commente en ces termes : « Expressius [quam Plato] hæc omnia Plotinus, et primo quod ipsum ens sit omnia, quod prima mens sit » omnia, quod prima mens essendo omnia intelligat omnia, quod » mens et ens unum idemque sint, quod denique supra omnia, su- » pra ens, supra mentem sit ipsum unum... Non potuit apertius » declarari ut Verbum, intellectus, mens, prima proles sit summi » Parentis, ipsius unius, sitque ens ipsum, seu essentia rerum om- » nium quas essendo intelligit. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 59.) —[2] Καὶ ἡ ἐπιστολὴ μηδὲ τῶν ἄνευ ὕλης τὰ πράγματα. Les mots ἡ ἐπιστολὴ n'ont point de sens. Ficin semble avoir lu ἐπίσης et traduit : « Atque » *vicissim* neque res ipsæ intelligibiles omnino sunt absque » materia scilicet sua, id est intellectu. » Taylor, dans une lettre adressée à Creuzer, lui proposait de changer ἐπιστολὴ en ἐπιστροφή, pour se conformer au sens adopté par Ficin, *vicissim*. Dans l'édition de Plotin publiée par M. Didot, Creuzer propose ἐξ ἐπιπολῆς, *manifesto*. Quelle que soit la correction que l'on adopte pour le texte, le sens proposé par Ficin nous semble être le véritable. Quant à la *matière intelligible*, *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 4-5; t. I, p. 98-201.

LIVRE CINQUIÈME.

LES INTELLIGIBLES NE SONT PAS HORS DE L'INTELLIGENCE. DU BIEN [1].

I. Y a-t-il quelqu'un qui puisse croire que l'intelligence véritable et réelle soit capable de se tromper et d'admettre l'existence de choses qui n'existeraient pas? Personne, assurément. Comment l'intelligence mériterait-elle encore le nom d'intelligence si elle n'était pas intelligente? Il faut donc qu'elle possède toujours la science sans être sujette à l'oubli, et que la science qu'elle possède ne soit ni conjecturale, ni douteuse, ni empruntée à autrui, ni par conséquent acquise au moyen de la démonstration : car, supposât-on qu'elle dût quelque chose à la démonstration, on ne refuserait pas sans doute d'admettre qu'elle possède par elle-même des connaissances certaines ; mais disons plutôt, comme l'exige la raison, qu'elle tire tout de son propre fond. Autrement, comment distinguerait-on ce qu'elle aurait par elle-même de ce qu'elle tiendrait d'autrui? D'où viendrait la certitude des connaissances qu'elle ne devrait qu'à elle-même? Comment aurait-elle le droit de croire que les choses sont telles qu'elle les conçoit? En effet, quoique les choses qui tombent sous les sens semblent capables de produire en nous le plus haut degré d'évidence, on se demande si leur nature apparente ne dépend pas plus de nos modifications que des objets eux-mêmes ; on exige pour y croire l'assentiment de l'intelligence, ou du

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

moins de la raison discursive[1] : car, tout en admettant que les choses perçues par les sens existent dans les objets sensibles, on n'en reconnaît pas moins que ce qui est perçu par la sensation n'est qu'une représentation de l'objet extérieur et que la sensation n'atteint pas cet objet même, puisqu'il reste en dehors d'elle[2]. Mais, quand l'intelligence connaît, et qu'elle connaît les intelligibles, comment les rencontre-t-elle, si elle les connaît comme existant hors d'elle-même ? Ne peut-il arriver qu'elle ne les rencontre pas, par conséquent, qu'elle ne les connaisse pas ? Si c'est par hasard qu'elle les rencontre, la connaissance qu'elle en aura sera accidentelle et passagère. Dira-t-on que la connaissance s'opère par l'union de l'intelligible avec l'intelligence ? Alors quel sera le lien qui les unit ? Dans cette hypothèse, les connaissances que l'intelligence aura de l'intelligible seront des *empreintes* (τύποι)[3] de la réalité, et, par conséquent, ce seront des impressions accidentelles. Comment de pareilles empreintes pourront-elles exister dans l'intelligence ? Quelle forme auront-elles ? Enfin, comme elles resteront extérieures à l'intelligence, leur connaissance ne ressemblera-t-elle pas à la sensation ? En quoi en différera-t-elle ? Sera-ce en ce que l'intelligence percevra des objets plus ténus ? Comment saura-t-elle qu'elle les perçoit réellement ? Comment saura-t-elle qu'une chose est bonne, juste, belle ? Le juste, le bien, le beau lui seront extérieurs et étrangers : elle n'aura pas en elle-même les principes qui pourraient régler ses jugements et mériter sa confiance ; ils seront hors d'elle ainsi que la vérité.

D'un autre côté, ou les intelligibles sont privés de sentiment, de vie et d'intelligence, ou ils sont intelligents.

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 1 ; t. II, p. 123. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIII, dans notre t. I, p. LXXIII. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 1 ; t. II, p. 124.

S'ils sont intelligents, ils ne font, ainsi que la vérité, qu'une seule chose avec l'intelligence, et cette chose est l'*intelligence première*. Dans ce cas, nous aurons à chercher dans quel rapport sont l'intelligence, l'intelligible et la vérité. N'y a-t-il là qu'une seule chose ? Y a-t-il deux choses ? Si les intelligibles sont sans vie, sans intelligence, que sont-ils? Car ils ne sont ni des propositions, ni des axiomes, ni des mots, parce que, dans ce cas, ils énonceraient des choses différentes d'eux, ils ne seraient pas les choses mêmes ; ainsi, quand on dit que le bien est beau, ces deux choses seraient étrangères l'une à l'autre. Avancera-t-on que les intelligibles, que la beauté et la justice, par exemple, sont des choses simples, mais complétement séparées l'une de l'autre? D'abord, l'intelligible ne sera plus un, ne résidera plus en un sujet un ; il sera dispersé en une foule de choses particulières : alors, en quels lieux seront ainsi éparpillés les éléments divers de l'intelligible? Ensuite, comment l'intelligence pourra-t-elle embrasser ces éléments et les suivre dans leurs pérégrinations ? Comment restera-t-elle permanente, et se fixera-t-elle sur des objets identiques ? Quelle forme d'ailleurs, quelle figure auront les intelligibles ? Seront-ils comme des statues d'or ou des effigies et des images faites avec quelque autre matière? Dans ce cas, l'intelligence qui les contemplera ne différera pas de la sensation. Pourquoi l'un d'eux sera-t-il la justice, un autre une autre chose? Enfin, ce qui est le plus important, si l'on admet que les intelligibles soient extérieurs à l'intelligence, il en résultera nécessairement que, contemplant des objets ainsi placés hors d'elle, l'intelligence n'en possédera pas une véritable connaissance, qu'elle n'en aura qu'une fausse intuition. Puisque, dans cette hypothèse, les vraies réalités demeureront extérieures à l'intelligence, celle-ci, en les contemplant, ne les possédera pas ; en les connaissant, elle ne saisira que leurs images. Réduite ainsi à ne percevoir que des images de la vérité, au lieu de pos-

séder la vérité même, elle ne saisira que des choses mensongères et n'atteindra point les réalités. Dans ce cas, ou elle reconnaîtra qu'elle ne saisit que des choses mensongères, et elle sera obligée d'avouer qu'elle n'a point la vérité en partage; ou elle l'ignorera, elle croira posséder la vérité quand elle en est privée, et, se trompant ainsi doublement, elle sera par là même encore plus éloignée de la vérité. C'est pour cette raison, je crois, que la sensation ne peut atteindre la vérité : elle est réduite à l'*opinion* (δόξα), parce qu'elle est une puissance *réceptive* (παραδεχομένη), comme l'exprime le mot δόξα [dérivé de δέχεσθαι, *recevoir*], et parce qu'elle reçoit une chose étrangère : car l'objet dont elle reçoit ce qu'elle possède reste hors d'elle. Donc, chercher la vérité hors de l'intelligence, c'est réduire celle-ci à n'être ni la vérité, ni l'intelligence véritable; c'est anéantir l'intelligence; et la vérité qui doit l'habiter ne subsistera plus nulle part.

II. Ainsi, il ne faut pas regarder les intelligibles comme des choses extérieures à l'intelligence, ni comme des empreintes gravées en elle, ni refuser à celle-ci la possession intime de la vérité; sinon, on rend impossible la connaissance des intelligibles, on détruit leur réalité et celle de l'intelligence. Voulons-nous au contraire laisser subsister dans l'intelligence la connaissance et la vérité, sauver la réalité des intelligibles, rendre possible la connaissance de l'essence de chaque chose, au lieu de nous borner à la simple notion de ses qualités, notion qui ne nous donne que l'image et le vestige de l'objet, qui ne nous permet pas de la posséder, de nous unir à lui, de ne faire qu'un avec lui, alors nous devons attribuer à l'intelligence véritable la possession intime de toutes les essences. C'est à cette condition seulement que l'intelligence pourra connaître, et connaître véritablement, sans être exposée à oublier ni à chercher autour d'elle; qu'elle sera le lieu où habitera la vérité, où subsisteront les essences; qu'elle aura la vie et

la pensée, toutes choses qui doivent appartenir à cette nature bienheureuse (sans quoi on ne saurait trouver nulle part quelque chose qui méritât notre estime et notre respect). C'est à cette condition enfin que l'intelligence n'aura besoin ni de foi ni de démonstration pour croire aux réalités : car elle est ces réalités mêmes, et elle a d'elle-même une conscience claire; elle voit quel est son principe, elle voit également ce qui est au-dessous d'elle et qu'elle engendre; elle sait que, pour connaître sa propre nature, elle ne doit ajouter foi à nul autre témoignage qu'au sien propre, qu'elle est essentiellement la réalité intelligible. Elle est donc la vérité même, dont l'essence est d'être conforme non à un objet étranger, mais à elle-même. En elle, l'être et ce qui en affirme l'existence ne font qu'un; la réalité s'y affirme elle-même. Qui donc la convaincrait d'erreur? Quelle preuve pourrait être invoquée à ce sujet? Celle qu'on avancerait rentrerait dans une preuve précédente, et, tout en semblant énoncer quelque chose de différent, formerait une pétition de principe : car on ne saurait trouver rien de plus vrai que la vérité même.

III. Ainsi l'Intelligence, avec les essences et la vérité, ne constitue pour nous qu'une seule et même nature. Elle est un grand Dieu, ou plutôt elle n'est pas tel ou tel Dieu, mais elle est quelque Dieu que ce soit: car elle juge digne d'elle d'être toutes ces choses. Si cette nature est Dieu, elle n'est cependant que le second Dieu [l'Intelligence], qui se manifeste à nous avant que nous voyions le Dieu suprême [l'Un][1]. Elle est le trône magnifique qu'il s'est donné et où il

[1] Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Possent plura » et pene innumera coacervari ex Plotino, ut liqueret ex ipso et » Platone non alibi ideas quam in Mente prima locatas esse, et ipsam » Mentis primæ substantiam esse, utpote quæ omnia intelligat, nec » extra se ipsam digressa et pene mendicans intelligat, sed intra se

est assis immobile. Car il ne fallait pas que ce Dieu suprême s'avançât vers nous porté sur quelque chose d'inanimé, ni qu'il se manifestât immédiatement dans le sein même de l'Ame universelle, mais qu'il annonçât son approche en se faisant précéder par une éclatante beauté, comme il convenait à un grand Roi. Quand on s'élève à lui, on rencontre d'abord les choses qui par leur dignité inférieure sont placées aux premiers rangs du cortége, ensuite celles qui sont plus grandes et plus belles : autour du Roi se tiennent celles qui sont vraiment royales, et celles qui viennent après lui ont aussi leur prix. Enfin, après toutes ces choses, le grand Roi lui-même apparaît tout à coup à notre vue ; alors se prosternent et l'adorent ceux qui ne se sont pas déjà retirés, satisfaits d'avoir vu ce qui le précédait. Une différence profonde distingue le grand Roi de ceux qui le précèdent. Il ne faut cependant pas croire qu'il les gouverne comme un homme gouverne d'autres hommes. Il possède l'empire le plus juste et le plus naturel, la véritable royauté parce qu'il est le roi de la vérité, qu'il est le maître naturel de tous ces êtres qu'il a engendrés et qui forment son divin cortége. Il est le *Roi du roi et des rois* [c'est-à-dire le Roi de l'Intelligence et des intelligibles] ; il est appelé justement le *Père des dieux.* Jupiter même [qui est l'Ame universelle] l'imite sous ce rapport qu'il ne s'arrête pas à la contemplation de son père [qui est l'Intelligence], qu'il s'élève jusqu'à l'acte de son grand-père [qui est l'Un], dont il pénètre l'essence (εἰς ὑπόστασιν οὐσίας).

IV. Nous avons déjà dit qu'il faut s'élever au principe qui est un, réellement un, et non un de la même manière que les autres choses, lesquelles, multiples par elles-mêmes, ne

» intelligat omnia, et essendo intelligat, adeoque omnia intelligat,
» quia omnia est, nec aliter mens est quam quod ipsum ens sit et
» summa veritas, etc. » (*Dogmata theologica,* t. I, p. 138.)

sont unes que par participation (ce principe, au contraire, n'est pas un par participation, comme l'est ce qui n'est pas plutôt un que multiple). Nous avons également dit que l'Intelligence et le monde intelligible sont plus uns que le reste, qu'ils approchent de l'Un plus que toutes les autres choses, mais qu'ils ne sont pas purement l'Un. Maintenant, nous allons examiner, autant que nos forces nous le permettent, en quoi consiste le principe qui est l'Un purement, essentiellement, et non par autrui.

Élevons-nous donc à l'Un, ne lui ajoutons rien, et reposons-nous en lui, en prenant garde de nous en éloigner et de tomber dans la dualité. Sans cette attention, en effet, nous aurons la dualité, qui ne peut nous offrir l'unité, parce qu'elle lui est postérieure. L'Un ne se laisse pas nombrer avec autre chose, ni avec la monade, ni avec quoi que ce soit ; il ne se laisse nombrer d'aucune manière : car il est la mesure sans être mesuré lui-même; il n'est pas au même rang que les autres choses, il ne s'additionne pas avec elles ; sinon, il aurait quelque chose de commun avec les êtres avec lesquels il serait nombré; par suite, il serait inférieur à ce quelque chose de commun, tandis qu'il doit n'avoir rien au-dessus de lui. Ni le nombre essentiel, ni le nombre inférieur à celui-ci et propre à la quantité ne peuvent être affirmés de l'Un : ni le nombre essentiel, dis-je, en qui l'être est identique à la pensée ; ni le nombre propre à la quantité, qui constitue la quantité concurremment avec les autres genres, ou même sans leur concours, puisque tout nombre est quantité[1]. En outre, le nombre propre à la quantité, imitant les nombres antérieurs dans leur rapport à l'Un qui est leur principe, trouve son existence dans son rapport à l'Un véritable, qu'il ne partage point et ne divise point; mais, quand la *dyade* est née, la *monade* est avant

[1] Pour l'exposition complète de cette théorie, *Voy.* ci-après *Enn.* VI, liv. VI, § 16.

la dyade, elle n'est d'ailleurs ni chacune des unités qui constituent la dyade, ni l'une d'elles seulement : car, pourquoi serait-elle l'une plutôt que l'autre? Si donc la monade n'est aucune des deux unités qui constituent la dyade, elle leur est supérieure, et, tout en demeurant en elle-même, elle parait ne pas y demeurer. Comment donc ces unités sont-elles autres que la monade? Comment la dyade est-elle une, et l'unité qu'elle forme est-elle la même que celle qui est contenue dans chacune des deux unités qui la constituent? Les unités [qui constituent la dyade] participent de l'unité première, mais en diffèrent. La dyade, en tant qu'elle est une, participe aussi de l'unité, mais de manières diverses : car une maison et une armée ne sont pas deux unités pareilles ; c'est ainsi que la dyade, dans son rapport au continu, n'est pas la même en tant qu'elle est une et en tant qu'elle est une quantité une. Les unités contenues dans la *pentade* sont-elles donc dans un autre rapport avec l'un que les unités contenues dans la *décade*? Si, quand on compare un petit navire à un grand, une ville à une autre, une armée à une autre, l'unité est la même, elle sera aussi la même dans ces nombres; si elle n'est pas la même dans le premier cas, elle n'est pas non plus la même dans le second. S'il reste encore quelques questions à résoudre sur ce sujet, nous les examinerons dans la suite.

V. Revenons maintenant à l'assertion que nous avons émise plus haut, à savoir que le Premier reste toujours identique, quoique les autres êtres naissent de lui. La génération des nombres s'explique par l'immanence de l'unité et l'action d'un autre principe qui les forme à l'image de l'unité. A plus forte raison, le principe supérieur aux êtres est l'unité immanente; seulement ici, ce n'est pas un autre principe qui produit les êtres à l'image du Premier pendant que celui-ci demeure en lui-même, c'est le Premier lui-même qui engendre les êtres. De même que la forme de l'unité, qui est le principe des nombres, existe dans tous à

des degrés divers, parce que les nombres postérieurs à l'unité participent d'elle inégalement; de même, les êtres inférieurs au Premier ont tous en eux quelque chose de lui, qui constitue leur forme. Les nombres tiennent leur *quantité* de leur participation à l'unité. De même ici, les êtres doivent leur *essence* à la trace de l'Un qu'ils ont en eux, en sorte que leur *être* est cette *trace de l'Un*. On ne s'éloignerait pas de la vérité si l'on disait que le mot εἶναι, *être*, qui exprime l'*essence*, est dérivé du mot ἕν, *un*. En effet l'*être*, ὄν, a procédé immédiatement de l'Un et ne s'en est éloigné que fort peu; en se tournant vers son propre fond, il s'est posé, il est devenu et il est l'essence de tout. Celui qui énonce l'*être*, en appuyant sur ce mot, produit l'*unité*, en montrant que l'*être*, ὄν, provient de l'*unité*, ἕν, comme l'indique, autant qu'il est possible, ce mot ὄν, *être*. C'est ainsi que l'*essence*, οὐσία[1], et l'*être*, εἶναι, imitent autant qu'il est en eux le principe de la puissance duquel ils sont émanés. L'esprit, remarquant ces choses et guidé par leur contemplation, a imité ce qu'il voyait[2] en proférant les mots ὄν (*être*), εἶναι (*exister*), οὐσία (*essence*), ἑστία (*Hestia* ou *Vesta*)[3]. En effet, ces sons essaient d'exprimer la

[1] M. Kirchhoff retranche ce mot. Cette suppression ne ne nous paraît pas nécessaire. — [2] « Si, au moyen de lettres et de syllabes, » quelqu'un parvenait à *imiter* de chaque chose son essence, cette » imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose imitée ? » (Platon, *Cratyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 112.) — [3] « Pour le » nom dont nous parlons, remarquons que ce que nous appelons » οὐσία, l'*essence*, s'appelle en d'autres contrées ἐσία, et ailleurs » encore ὠσία. D'abord, on peut admettre que du second de ces » trois mots on a tiré le nom de l'*essence des choses*, Ἑστία. Et » si nous appelons Ἑστία ce qui participe de l'*être*, οὐσία, il s'ensuit » que *Hestia* a été bien nommée : car nous aussi, à ce qu'il paraît, » nous avons dit primitivement ἐσία pour οὐσία. En outre, si l'on fait » attention aux cérémonies des sacrifices, on pourra se convaincre » que telle était la pensée de ceux qui avaient ainsi appelé l'*essence* » *de toutes choses.* » (Platon, *ibid.*, p. 53.)

nature de ce qui a été engendré par l'Un, au moyen de l'effort même que fait celui qui parle afin d'imiter, autant qu'il le peut, la génération de l'être.

VI. Quelle que soit la valeur de ces étymologies, comme l'essence engendrée est une forme (car on ne saurait donner un autre nom à ce qui est engendré par l'Un), comme elle est, non une forme particulière, mais toute forme, sans aucune exception, il est nécessaire que l'Un n'ait pas de forme (ἀνείδεον)[1]. N'ayant pas de forme, il ne peut être essence : car l'essence doit être quelque chose d'individuel, c'est-à-dire de déterminé. Or l'Un ne saurait être conçu comme quelque chose de déterminé : car alors il ne serait plus principe ; il serait seulement la chose déterminée qu'on lui aurait attribuée. Si toutes choses sont dans ce qui est engendré, aucune d'elles ne saurait être l'Un. Si l'Un n'est aucune d'elles, il ne peut être que ce qui est au-dessus d'elles ; par conséquent, comme ces choses sont les êtres et

[1] Le P. Thomassin cite ce morceau de Plotin et formule sa doctrine en ces termes : « Hactenus Plotinus, in cujus verba observari » licet : 1° Quum dicitur Deum esse ente superiorem, id perinde esse » ac si negaretur dici de ipso quidquam posse vel intelligi : nam » omne intelligibile est ens ; quod ergo ente, id intelligibili omni » superius est, id nihil entium, nihil intelligibilium est. Qua nega- » tione nulla negatio universalior fieri vel excogitari potest. 2° Ut » intellectualem naturam quisquis cogitare vult, corporeas omnes » proprietates inde amandat ; ita quisquis naturam divinam intel- » lectuali multo superiorem contemplari cœpit, inde ablegare ne- » cesse habebit omnes intellectualium naturarum dotes, vitam, » justitiam, sapientiam. Per has enim ita forsan describitur Deus, » sicut per corporea quandoque symbola angelus. Nec causeris » prædicari de Deo non simpliciter vitam, sapientiam, justitiam, sed » vitam incorruptibilem, sapientiam incommutabilem, justitiam » substantivam. Contra enim æque de natura angelica dicetur quod » sit longitudo indivisibilis, soliditas immaterialis, latitudo intellec- » tualis, quæ mera esse symbola nemo non videt, tametsi adjunctis » veluti antidotis emendata. 3° His philosophis Deus non videbatur » esse nisi bonum et unum. Reliqua omnia infra illum jacere exis-

l'être, l'Un est au-dessus de l'être (ἐπέκεινα ὄντος). En effet, en disant que l'Un est au-dessus de l'être, on ne dit pas qu'il est quelque chose de déterminé, on n'en affirme rien, on ne prétend pas même lui assigner ainsi un nom; on avance seulement qu'il n'est pas telle ou telle chose; on n'a pas la prétention de l'embrasser : il serait absurde de prétendre embrasser une *nature infinie* (ἄπλετος φύσις). Prétendre le faire, c'est s'éloigner de lui et perdre la légère trace qu'on en avait. Quand on veut voir l'essence intelligible, il faut n'avoir plus présente à l'esprit aucune image des choses sensibles afin de contempler ce qui est au-dessus d'elles; de même, quand on veut contempler Celui qui est au-dessus de l'intelligible, on doit laisser de côté tout intelligible pour contempler l'Un; on saura de cette manière *qu'il est*, sans essayer de déterminer *ce qu'il est*. Au reste, en parlant de l'Un, on ne peut indiquer *ce qu'il est* (οἷον) qu'en disant *ce qu'il n'est pas* (οὐχ οἷον) [1]. Car on ne

» timabant, etiam sapientiam, vitam, veritatem; nec ista de Deo » prædicari sinebant, nisi vel negative, vel per modum principii » magis quam formæ. 4° Quin unum ipsum negative tantum de » Deo dici sinebat Plotinus; aut si affirmative diceretur, hanc ipsam » affirmationem rursus in negationes resolvebat. Etsi enim primo » diceretur Deum esse ipsum unum, mox tamen id quoque agnos- » cebatur incomprehensibili ejus magnitudini nedum satis con- » gruere, et satius esse id removeri, ut unum tantum dicatur Deus » quia multa non est. 5° Hinc merito concludit Plotinus quærendum non esse quid de Deo dicamus omnino, et quasi id proprie » illi conveniat (hoc enim fieri non posse), sed tantum quo eum » designemus, id est, aliquod signum et quasi symbolum quo illum » designemus. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 213. *Voy.* aussi *ibid.*, p. 334.)

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 1, t. I, p. 254-256; *Enn.* III, liv. IX, n° 9, t. II, p. 249. On trouve la même doctrine dans Maïmonide : « Sache » que les vrais attributs de Dieu sont ceux où l'attribution se fait » au moyen de *négations*, ce qui ne nécessite aucune expression » impropre, et ne donne lieu, en aucune façon, à attribuer à Dieu » une imperfection quelconque; mais l'attribution énoncée affir-

saurait énoncer *ce qu'est* un principe dont on ne peut dire : *il est ceci* ou *cela* (τὸ τί). Mais nous autres hommes, dans nos doutes semblables aux douleurs de l'enfantement, nous ne savons comment appeler ce principe ; nous parlons de ce qui est ineffable et nous lui donnons un nom, pour nous le désigner comme nous le pouvons. Le nom même d'Un n'exprime autre chose que la négation de la pluralité. C'est pour cette raison que les Pythagoriciens [1] désignaient entre eux ce principe d'une manière symbolique en l'appelant *Apollon*, Ἀπόλλων [de ἀ-πολύς], nom qui est la *négation même de la pluralité*. Si l'on veut au contraire attacher au nom d'Un un sens positif, le nom et l'objet nommé deviendront alors plus obscurs que si l'on s'abstenait de regarder le nom d'Un comme le nom propre du premier principe. Si l'on emploie ce nom, c'est pour que l'esprit qui cherche le premier principe, s'attachant d'abord à ce qui exprime la plus grande simplicité, arrive enfin à rejeter ce nom qui n'a été admis que comme le meilleur possible. En effet, ce nom même n'est pas propre à désigner cette nature, qui ne peut être saisie par l'ouïe, ni comprise de celui qui l'entend nommer ; si elle pouvait être saisie par un sens, ce serait par la vue ; encore ne faudrait-il pas chercher à voir une forme : car alors on n'atteindrait pas le premier principe.

VII. L'intelligence peut voir en acte de deux manières,

» mativement renferme l'idée d'association et d'imperfection. » (*Guide des égarés*, trad. de M. S. Munk, t. I, p. 238.) *Voy.* encore ci-après, p. 91, note 1.

[1] « Les Pythagoriciens ont donné aux nombres et aux figures » géométriques les dénominations des dieux. Le triangle équilatéral » est appelé Minerve, née du cerveau de Jupiter, et Tritogénie, » parce que ce triangle peut être divisé par trois perpendiculaires » tirées de ses trois angles. *L'unité est Apollon*, parce qu'elle est » le symbole de la persuasion et de la candeur. *La dyade a les noms* » *de discorde et d'audace*, etc. » (Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris*, p. 381.)

comme le fait l'œil lui-même [1]. Autre chose est pour l'œil voir la forme de l'objet visible, autre chose voir la lumière par laquelle il voit cet objet. Cette lumière est elle-même visible, mais elle est différente de la forme de l'objet; elle fait voir cette forme et est vue elle-même avec cette forme à laquelle elle est unie : aussi ne la voit-on pas elle-même distinctement, parce que l'œil est tout entier à l'objet illuminé. Quand il n'y a que la lumière, on la voit d'une manière intuitive, quoiqu'alors elle soit encore unie à un autre objet : car, si elle était isolée de toute autre chose, on ne pourrait l'apercevoir; c'est ainsi que la lumière du soleil échapperait à notre œil si elle n'avait pour siége une masse solide. Mais, si l'on dit que le soleil tout entier est lumière, on pourra de cette manière concevoir ce que nous voulons éclaircir; dans ce cas, la lumière ne résidera dans la forme d'aucun des autres objets qui frappent notre vue et elle n'aura d'autre propriété que d'être visible : car les autres objets visibles ne sont pas la lumière pure. De même, dans l'*intuition intellectuelle* (νοῦ ὄψις), l'intelligence voit les objets intelligibles au moyen de la lumière que répand sur eux le Premier, et, en voyant ces objets, elle voit réellement la lumière intelligible; mais, comme elle accorde son attention aux objets éclairés, elle ne voit pas bien nettement le principe qui les éclaire. Si, au contraire, elle oublie les objets qu'elle voit pour ne contempler que la clarté qui les rend visibles, elle voit la lumière même et le principe de la lumière. Mais ce n'est pas hors d'elle-même que l'intelligence contemple la lumière intelligible. Elle ressemble alors à l'œil qui, sans considérer une lumière extérieure et étrangère, avant même de l'apercevoir, est soudainement frappé par une clarté qui lui est propre, ou par un rayon qui jaillit de lui-même et lui apparaît au milieu des ténèbres; il en est encore de même

[1] Cette comparaison est empruntée à Platon, *République*, VI.

quand l'œil, pour ne rien voir des autres objets, ferme ses paupières et tire de lui-même sa lumière, ou que, pressé par la main, il aperçoit la lumière qu'il a en lui. Alors, sans rien voir d'extérieur, il voit, il voit même plus qu'à tout autre moment : car il voit la lumière [1]. Les autres objets qu'il voyait auparavant, tout en étant lumineux, n'étaient pas la lumière même. De même, quand l'intelligence ferme l'œil en quelque sorte aux autres objets, qu'elle se concentre en elle-même, en ne voyant rien, elle voit non une lumière étrangère qui brille dans des formes étrangères, mais sa propre lumière qui tout à coup rayonne intérieurement d'une pure clarté.

VIII. Quand l'intelligence aperçoit ainsi cette lumière divine, on ne sait d'où vient cette lumière, si c'est du dedans ou du dehors; quand elle a cessé de briller, on croit tour à tour qu'elle vient du dedans et qu'elle n'en vient pas. Mais il est inutile de chercher d'où vient cette lumière : on ne peut élever sur elle aucune question de lieu. En effet, elle ne saurait ni s'éloigner, ni s'approcher de nous; elle nous apparaît seulement ou nous reste cachée. Il ne faut donc pas la chercher, mais attendre en repos qu'elle nous apparaisse, et nous préparer à la contempler, de même que l'œil attend le lever du soleil qui apparaît au-dessus de l'horizon, ou qui s'élance de l'Océan, comme le disent les poëtes. D'où s'élève Celui dont notre soleil est l'image? Au-dessus de quel horizon doit-il apparaître pour nous éclairer? Il faut qu'il apparaisse au-dessus de l'intelligence qui contemple. Ainsi, l'intelligence doit rester immobile dans la contemplation, concentrée et absorbée dans le spectacle

[1] Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Si solaris » luminis beneficio opus est ut reliqua inspiciantur, quanto magis » ipse sine seipso non cernitur? Quin reliqua tantum illuminat, ut » fruendæ luci oculus insuescat et ad ipsum fontem lucis tandem » fruendum pelliciatur et præparetur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 325.)

de la beauté seule qui l'élève et la remplit de vigueur. Alors l'intelligence sent qu'elle est plus belle et plus brillante, parce qu'elle approche du Premier. Celui-ci ne vient pas, comme on pourrait le croire ; il vient sans venir dans le sens propre du mot[1] : il apparaît sans venir d'aucun lieu, parce qu'il est déjà présent au-dessus de toutes choses avant que l'intelligence s'approche de lui. C'est en effet l'intelligence qui s'approche et qui s'éloigne du Premier ; elle s'en éloigne quand elle ne sait pas où elle doit se tenir ni où se tient le Premier. Le Premier ne se tient nulle part, et, si l'intelligence pouvait aussi ne se tenir nulle part (je ne veux pas dire en aucun lieu : car elle est elle-même hors de tout lieu ; j'entends n'être absolument nulle part), elle apercevrait toujours le Premier ; ou plutôt, elle ne l'apercevrait pas, elle serait en lui, ne ferait qu'un avec lui. Maintenant, l'intelligence, par cela même qu'elle est intelligence, n'aperçoit le Premier que quand elle l'aperçoit par cette partie d'elle-même qui n'est pas intelligence [qui est supérieure à l'intelligence]. Sans doute, il semble étonnant que l'Un puisse nous être présent sans s'approcher de nous, et, tout en n'étant nulle part, être partout. Cet étonnement est fondé sur la faiblesse de notre nature ; mais l'homme qui connaît le Premier s'étonnerait bien plus que les choses fussent autrement. Et en effet, elles ne peuvent être autrement. Qu'on s'en

[1] Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Deficit » tamen visibilis oculi solis lucisque ad intelligibilem comparatio; » ut enim oculus luci debeat quod per ipsam et illuminata a Sole et » illuminantem Solem videat, non tamen quod seipsum videat. At » vero mens non tantum quod intelligibilia et ipsum intelligibilium » fontem, sed etiam quod seipsum videat, intelligibili debet luci » superne sibi allucenti. Lucis enim illius gratia et ubertate ita imbuitur, adeo inebriatur, ut jam secernere se non possit, et nec » illam jam sine seipsa, nec seipsam sine illa intelligere. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 325. *Voy.* aussi *ibid.*, p. 339.)

étonne, si l'on veut ; ce que nous venons de dire est cependant l'exacte vérité.

IX. Tout ce qui est engendré par autrui réside soit dans le principe qui l'a engendré, soit dans un autre être, s'il existe quelque être au-dessous du principe générateur : car ce qui est engendré par autrui et qui a besoin d'autrui pour exister a besoin d'autrui partout, par conséquent doit être contenu dans autrui. Il est donc naturel que les choses qui occupent le dernier rang soient contenues dans les choses qui les précèdent immédiatement, que les choses supérieures soient contenues dans celles qui occupent un rang encore plus élevé, et ainsi de suite jusqu'au premier principe. Quant au premier principe, n'ayant rien au-dessus de lui, il ne saurait être contenu dans rien. Puisqu'il n'est contenu dans rien et que les autres choses sont contenues chacune dans celle qui la précède immédiatement, le premier principe contient tous les autres êtres : il les embrasse sans se partager avec eux, et les possède sans être possédé par eux. Puisqu'il les possède sans être possédé par eux, il est partout : car, s'il n'est pas présent, il ne possède pas ; d'un autre côté, s'il n'est pas possédé, il n'est pas présent ; il en résulte qu'il est et qu'il n'est point présent, en ce sens que, n'étant pas possédé, il n'est pas présent, et que, se trouvant indépendant de tout, il n'est empêché d'être nulle part. En effet, s'il était empêché d'être quelque part, il serait limité par un autre principe, et les choses qui sont au-dessous de lui ne pourraient plus participer de lui ; il en résulterait que Dieu serait borné, qu'il n'existerait plus en lui-même, qu'il dépendrait des êtres inférieurs. Toutes les choses contenues en autrui sont dans le principe dont elles dépendent ; c'est le contraire pour celles qui ne sont nulle part : il n'est point de lieu où elles ne soient. En effet, s'il est un lieu où Dieu ne soit point, évidemment ce lieu est embrassé par un autre, et Dieu est dans autrui ; d'où suit que [dans cette hypothèse] il est

faux que Dieu n'est nulle part. Mais, comme il est au contraire vrai que Dieu n'est nulle part, et faux qu'il soit quelque part, parce qu'il ne saurait être contenu dans autrui, il en résulte que Dieu n'est éloigné de rien. S'il n'est éloigné de rien, n'étant nulle part, il sera en lui-même partout. Il n'aura pas une de ses parties ici, une autre là; il ne sera pas tout entier seulement en tel ou tel lieu; il sera donc tout entier partout : car il n'y a pas une chose qui le possède exclusivement ou qui ne le possède pas; tout est donc possédé par lui. Vois le monde : comme il n'y a pas d'autre monde que lui, il n'est pas contenu dans un monde ni dans un lieu. Nul lieu en effet n'existait antérieurement au monde. Quant à ses parties, elles dépendent de lui et sont contenues en lui. L'Ame n'est pas contenue dans le monde; c'est elle au contraire qui le contient : car le lieu de l'Ame n'est point le corps, mais l'Intelligence; le corps du monde est donc dans l'Ame, l'Ame dans l'Intelligence, et l'Intelligence elle-même dans un autre principe. Mais ce principe lui-même n'est pas dans un autre, duquel il dépendrait; il n'est donc dans rien, par conséquent, il est nulle part. Où sont donc les autres choses? Elles sont dans le premier principe. Il n'est donc pas séparé des autres choses, il n'est pas non plus en elles; il n'y a donc rien qui le possède; c'est lui, au contraire, qui possède tout. C'est pour cela qu'il est le Bien de toutes choses, parce que toutes choses existent par lui et se rapportent à lui, chacune d'une manière différente. C'est pourquoi il y a des choses qui sont meilleures les unes que les autres, parce qu'elles sont les unes plus que les autres [en rapport avec le Bien].

X. Ne cherche pas à voir ce principe à l'aide des autres choses; sinon, au lieu de le voir lui-même, tu ne verras que son image. Essaie plutôt de concevoir ce qu'est le principe qu'il faut saisir en lui-même, qui est pur et sans aucun mélange, parce que tous les êtres en participent sans qu'aucun le possède. Aucune autre chose en effet ne saurait

être telle; il faut cependant qu'il y ait une telle chose. Qui pourrait embrasser à la fois dans sa totalité la puissance de ce principe? Si un être embrassait à la fois dans sa totalité la puissance de ce principe, en quoi en différerait-il? Se borne-t-il à en embrasser une partie?—Tu saisiras bien ce principe par un acte intuitif et simple, mais tu ne te le représenteras point dans sa totalité; autrement, tu seras l'intelligence pensante, si toutefois tu as atteint ce principe; mais il te fuira, ou plutôt tu le fuiras toi-même. Quand tu considères Dieu, considère-le donc dans sa totalité. Quand tu le penses, sache que ce que tu te rappelles de lui est le Bien : car il est la cause de la vie sage et intellectuelle, parce qu'il est la *puissance dont procèdent la vie et l'intelligence;* il est la cause de l'essence et de l'être, parce qu'il est *un;* il est simple et premier, parce qu'il est *principe*. C'est de lui que tout procède[1]. C'est de lui que le *premier mouvement* procède, sans être en lui; c'est de lui que procède aussi le *premier repos*, parce que lui, il n'en a pas besoin; il n'est lui-même ni en mouvement ni en repos : car il n'a rien en quoi il puisse se reposer ou se mouvoir. Par rapport à quoi, vers quoi ou en quoi pourrait-il se mouvoir ou se reposer? Il n'est pas non plus limité : car par quoi serait-il limité? Il n'est pas non plus infini de la manière dont on se représente une masse énorme : car où aurait-il besoin de s'étendre? Serait-ce pour avoir quelque chose? Mais il n'a besoin de rien. *C'est sa puissance qui est infinie.* Il ne

[1] Tout le morceau qui précède est cité par le P. Thomassin qui le commente en ces termes : « Totum conspici posse Deum » censet Plotinus, ut totum, sed ut totum omnia, imo ut totum » nihil omnium, quod videatur ab oculo puro raptim, et statim » aufugiat, aut a quo nos potius statim delabamur; restet autem » post illa coruscamina memoria nescio quæ ejus quod visum est, » non aliud exhibens nobis quam bonum et unum, omnium prin- » cipium, et nihil omnium quorum est principium. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 198.)

saurait ni changer ni manquer de rien : car les êtres qui ne manquent de rien ne le doivent qu'à lui seul.

XI. Le premier principe est infini parce qu'il est un et que rien en lui ne saurait être limité par quoi que ce soit. Étant un, il n'est pas soumis à la mesure ni au nombre. Il n'est donc borné ni par autrui ni par lui-même, puisque de cette manière il serait double. Il n'a par conséquent point de figure, puisqu'il n'a ni parties ni forme. Ne cherche donc pas à saisir par des yeux mortels ce principe tel que le conçoit la raison. Ne t'imagine pas qu'on puisse le voir, de la manière dont se le figurerait un homme qui croirait que tout est perçu par les sens et anéantirait ainsi le principe qui est *la suprême réalité* (τὸ μάλιστα πάντων). Les choses auxquelles le vulgaire attribue la réalité ne la possèdent pas [1] : car ce qui est étendu a moins de réalité [que ce qui n'est pas étendu]; or, le Premier est le principe de l'existence et est supérieur même à l'essence. Il te faut donc admettre le contraire de ce qu'admet le vulgaire; sinon, tu seras privé de Dieu. Tu ressembleras à ces hommes qui, dans les fêtes sacrées, se gorgent d'aliments dont on doit s'abstenir quand on s'approche des dieux, et qui, regardant cette jouissance comme plus certaine que la contemplation de la divinité dont on célèbre la fête, s'en vont sans avoir participé aux mystères. En effet, comme la divinité ne se fait pas voir à eux dans ces mystères, ces hommes grossiers doutent de son existence, parce qu'ils ne regardent comme réel que ce qu'on voit avec les yeux du corps. C'est ainsi que des gens qui passeraient toute leur vie dans le sommeil regarderaient comme certaines et réelles les

[1] Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Naturarum » materialium et corporearum penitissime inspexerat angustias » Plotinus, quum scripsit, quo majora sunt corpora, eo minus » minusque quodammodo esse. » (*Dogmata theologica*, I, p. 196.) *Voy.* aussi *Enn.* VI, liv. v, § 1.

choses qu'ils verraient dans leurs rêves; si on les éveillait et qu'on les forçât d'ouvrir les yeux, ils n'ajouteraient aucune foi à leur témoignage et se plongeraient de nouveau dans leur sommeil.

XII. Il ne faut chercher à percevoir chaque chose que par la faculté qui est destinée à la connaître: c'est ainsi que nous percevons les couleurs par les yeux, les sons par les oreilles, et d'autres qualités par d'autres sens. Il faut également admettre que l'intelligence a sa fonction propre, et ne pas croire que *penser* soit la même chose que *voir* et *entendre*: agir autrement, c'est ressembler à un homme qui voudrait percevoir des couleurs par les oreilles et qui nierait l'existence des sons parce qu'il ne saurait les voir. Les hommes, pensons-y bien, ont oublié le principe qui depuis le commencement jusqu'à ce jour excite leurs souhaits et leurs désirs[1]. En effet, toutes choses aspirent au premier principe, y tendent par une nécessité naturelle, et semblent deviner qu'elles ne sauraient exister sans lui. La notion du Beau n'est donnée qu'aux âmes qui sont éveillées et qui ont déjà quelque connaissance; à sa vue, elles sont en même temps frappées de stupeur et aiguillonnées par l'amour[2]. Le Bien, au contraire, excite en nous dès l'origine un désir qui est inné; il nous est présent même dans le sommeil; sa vue ne nous frappe jamais de stupeur, parce qu'il est toujours avec nous; il n'est pas besoin de réminiscence ni d'attention pour jouir de sa présence, puisqu'on n'en est pas privé même quand on dort. L'amour du beau, en s'emparant de nous, nous cause des soucis parce qu'on désire le beau quand on l'a vu. Comme l'amour que le beau excite ne vient qu'en seconde ligne et qu'il ne se trouve que chez ceux qui ont déjà quelque connaissance, il est évident que le beau n'occupe que le second rang. Le désir du

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 3. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 4, t. I, p. 104; et *Enn.* III, liv. V, § 1, t. II, p. 102-105.

bien est au contraire plus ancien; il n'exige aucune connaissance préalable. Cela montre que le bien est antérieur et supérieur au beau. En outre, tous les hommes sont satisfaits dès qu'ils possèdent le bien : ils se croient arrivés à leur fin. Mais tous ne croient pas que le beau leur suffise : ils pensent que le beau est beau pour lui-même plutôt que pour eux, comme la beauté d'un individu n'est un avantage que pour lui seul. Enfin, la plupart sont contents de paraître beaux, ne le fussent-ils pas réellement ; mais il ne leur suffit pas de paraître posséder le bien, ils veulent le posséder réellement. En effet, tous désirent avoir ce qui tient le premier rang; mais ils luttent, ils rivalisent avec le beau dans l'opinion qu'il est né comme eux. Ils ressemblent à une personne qui se prétendrait l'égale d'une autre personne qui tient le premier rang après le roi parce qu'elle en dépend aussi; elle ignore que si elle dépend également du roi, elle est inférieure à l'autre dans l'ordre de la hiérarchie[1] : la cause de cette erreur, c'est que toutes deux participent d'un même principe, que l'Un leur est supérieur à toutes deux, qu'enfin le bien n'a pas besoin du beau, tandis que le beau a besoin du bien[2]. Le bien est doux, calme, plein de délices; nous en jouissons comme nous le voulons. Le beau, au contraire, frappe l'âme de stupeur, l'agite et mêle la peine au plaisir. Il nous éloigne souvent du bien à notre insu, comme un objet aimé sépare un fils d'un père. Le bien est plus ancien que le beau, non dans le temps, mais dans la réalité; il a d'ailleurs une puissance qui est supérieure, parce qu'elle n'a pas de bornes. Ce qui lui est inférieur, au lieu d'avoir une puissance sans bornes, ne possède qu'une puissance inférieure et dépendante. Dieu est donc maître même de la puissance qui est inférieure à la sienne; il n'a pas besoin des choses qu'il a

[1] *Voy.* ci-dessus, § 3, p. 75. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. VI, fin; t. I, p. 113.

engendrées : car c'est lui qui leur a donné tout ce qui se trouve en elles ; il n'avait pas d'ailleurs besoin d'engendrer ; il est encore tel qu'il était auparavant ; rien ne serait changé pour lui s'il n'avait pas engendré ; s'il eût été possible que d'autres choses reçussent l'existence, il ne la leur aurait pas refusée par jalousie. Maintenant il n'est plus possible que rien soit engendré. Dieu a engendré tout ce qu'il pouvait engendrer. Il n'est point d'ailleurs l'universalité des choses ; il aurait ainsi besoin d'elles. Élevé au-dessus de toutes, il a pu les engendrer et leur permettre d'exister pour elles-mêmes en les dominant toutes.

XIII. Étant le Bien même, et non simplement une chose bonne, Dieu ne saurait posséder aucune chose, pas même la qualité d'être bon. S'il possédait quelque chose, cette chose ou serait bonne ou ne le serait pas ; or il ne peut y avoir rien qui ne soit bon dans le principe qui est le Bien par excellence et au premier degré ; d'un autre côté, on ne saurait dire que le Bien possède la qualité d'être bon. S'il ne peut posséder ni la qualité d'être bon ni celle de n'être pas bon, il en résulte qu'il ne doit rien posséder, par conséquent, qu'il est unique et isolé de tout le reste. Comme toutes les autres choses ou sont bonnes sans être le Bien, ou ne sont pas bonnes, que le Bien n'a ni la qualité d'être bon, ni celle de n'être pas bon, il n'a rien [1], et c'est par cela même qu'il est le Bien. Si on lui attribue quelque chose, l'essence, l'intelligence, la beauté, on lui ôte aussitôt le privilége d'être le Bien. Donc, quand on lui

[1] On trouve la même doctrine dans Maïmonide : « Dieu, le Très-» Haut, est l'être nécessaire, dans lequel il n'y a pas de composi-» tion. Nous ne saisissons de lui autre chose, si ce n'est *qu'il est*, » mais non pas *ce qu'il est*. On ne saurait donc admettre qu'il ait » un attribut affirmatif : car il n'a pas d'*être* en dehors de sa *quid-» dité*, de manière que l'attribut puisse indiquer l'une des deux » choses ; à plus forte raison sa quiddité ne peut-elle être *com-» posée*, de manière que l'attribut puisse indiquer ses deux parties ;

ôte tout attribut, qu'on n'affirme rien de lui, qu'on ne commet pas l'erreur de supposer qu'il y ait quelque chose en lui, on le laisse *être* simplement, sans lui rien prêter des choses qu'il n'a pas. N'imitons pas ces panégyristes ignorants qui rabaissent la gloire de ceux qu'ils louent en leur attribuant des qualités inférieures à leur dignité, parce qu'ils ne savent pas parler convenablement des personnes dont ils font l'éloge. De même, n'attribuons à Dieu aucune des choses qui sont au-dessous de lui et après lui ; reconnaissons qu'il en est la cause éminente sans être aucune d'elles. La nature du Bien ne consiste point à être toutes choses en général, ni l'une d'elles en particulier. En effet, dans ce cas, le Bien ne ferait qu'un avec tous les êtres ; par conséquent, il n'en différerait que par son caractère propre, c'est-à-dire par une différence et par l'addition de quelque qualité. Au lieu d'être un, il serait deux choses, dont l'une, savoir, ce qu'il aurait de commun avec les autres êtres, ne serait pas le bien, tandis que l'autre serait le bien. Dans cette hypothèse, il serait mélangé de bien et de non-bien : il ne serait plus le Bien pur et premier. Le Bien premier serait ce dont l'autre chose participerait particulièrement, participation en vertu de laquelle elle deviendrait le bien. Cette chose ne serait ainsi le bien que par participation, tandis que celle dont elle participerait ne serait rien en particulier ; ce qui montre que le Bien n'est rien de particulier. Mais si, dans le Principe que nous examinons, le Bien est tel (c'est-à-dire s'il est une différence dont la pré-

» et à plus forte raison encore ne peut-il avoir d'accidents qui » puissent être indiqués par l'attribut. Il n'y a donc pour Dieu, » d'aucune manière, un attribut affirmatif. Les attributs négatifs » sont ceux dont il faut se servir pour guider l'esprit sur ce qu'on » doit croire à l'égard de Dieu : car il ne résulte de leur part aucune *multiplicité*, et ils amènent l'esprit au terme de ce qu'il est » possible à l'homme de saisir de Dieu, etc. » (*Guide des égarés*, trad. de M. S. Munk, t. I, p. 241.)

sence donne au composé le caractère du bien), ce bien doit dériver d'un autre principe qui soit uniquement et simplement le Bien; ce composé dépend donc du Bien pur et simple. Ainsi, le Premier, le Bien absolu, domine tous les êtres, est uniquement le Bien, ne possède rien en lui, n'est mélangé à rien, est supérieur à toutes choses et est la cause de toutes. Le Beau et les êtres ne sauraient provenir du mal ni de principes indifférents : car la cause est meilleure que l'effet, parce qu'elle est plus parfaite.

LIVRE SIXIÈME.

LE PRINCIPE SUPÉRIEUR A L'ÊTRE NE PENSE PAS. QUEL EST LE PREMIER PRINCIPE PENSANT? QUEL EST LE SECOND?

I. On peut ou penser un autre objet ou se penser soi-même. Ce qui se pense soi-même tombe moins dans la dualité [inhérente à la pensée]. Ce qui pense un autre objet approche moins de l'identité : car, s'il a en lui-même ce qu'il contemple, il en diffère néanmoins [par son essence]. Au contraire, le principe qui se pense lui-même n'est pas séparé par son essence de l'objet pensé : il se contemple lui-même parce qu'il est intimement uni à lui-même; le sujet pensant et l'objet pensé ne font en lui qu'un seul être[1]. Il pense d'une manière supérieure, parce qu'il possède ce qu'il pense; il occupe enfin le premier rang comme principe pensant, parce que le principe pensant doit être à la fois unité et dualité. S'il n'était pas unité, il penserait un objet autre que lui-même; il ne serait plus le premier principe pensant. En effet, ce qui pense un objet autre que soi-même ne saurait être le premier principe pensant, puisqu'il ne pense pas comme appartenant à son essence l'objet de sa pensée, et que, par conséquent, il ne se pense pas soi-même. Si le principe pensant possède au contraire comme appartenant à son essence l'objet de sa pensée, alors les deux termes de la pensée [l'objet et le sujet] ne

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. III, §5-6, p. 39-42.

feront qu'un. Le principe pensant implique donc à la fois unité et dualité : car, s'il ne joint la dualité à l'unité, il n'aura rien à penser, par conséquent, il ne pensera pas. Il faut ainsi qu'en même temps il soit simple et qu'il ne soit pas simple[1]. On comprend mieux la nécessité de cette double condition quand on s'élève à l'intelligence en partant de l'âme, parce qu'il est plus facile d'y distinguer le sujet de l'objet et d'en saisir la dualité[2]. Qu'on s'imagine deux lumières dont l'une, l'âme même, soit moins brillante, et l'autre, la partie intelligible de l'âme, soit plus pure ; qu'on se représente ensuite la lumière qui voit égale à la lumière qui est vue : toutes deux n'ayant plus rien qui les distingue ne feront plus qu'une seule chose, qui pense en vertu de sa dualité et qui voit en vertu de son unité. Ici par la raison [qui est la faculté propre de l'âme] nous sommes passés de la dualité à l'unité. Mais l'intelligence en pensant passe de l'unité à la dualité : elle devient, ou plutôt elle est dualité, parce qu'elle pense, et elle pense parce qu'elle est unité.

II. Puisqu'on distingue deux principes pensants, l'un qui est le premier principe pensant [l'Intelligence], et l'autre qui est le second [l'Ame], le principe supérieur au premier principe pensant ne doit pas lui-même penser. Pour penser, il faudrait qu'il fût intelligence ; pour être intelligence, qu'il eût un objet ; pour être le premier principe pensant, qu'il eût cet objet en lui-même. Or, il n'est pas nécessaire que tout intelligible possède l'intelligence et pense ; sinon, il serait non-seulement intelligible, mais encore intelligence ; se trouvant être ainsi deux choses, il ne serait pas le Premier. D'un autre côté, l'Intelligence ne peut subsister s'il n'y a une essence purement intelligible,

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. III, § 10, p. 50-51. — [2] *Voy. ibid.*, § 8-9, p. 44-49.

qui soit intelligible pour l'Intelligence, mais qui en elle-même ne soit aucunement intelligence ni intelligible. En effet, ce qui est intelligible est intelligible pour un autre. Quant à l'Intelligence, le pouvoir qu'elle a de penser est tout à fait vain si elle ne perçoit et ne saisit l'intelligible qu'elle pense : car elle ne peut penser si elle n'a un objet à penser, et elle n'est parfaite que quand elle le possède. Or, elle doit, avant de penser, être parfaite par elle-même dans son essence. Donc le principe par lequel l'Intelligence est parfaite doit lui-même être ce qu'il est avant de penser : par conséquent, il n'a pas besoin de penser, puisqu'avant de penser il se suffit à lui-même. Il ne pensera donc pas[1].

Il résulte de là que *le premier principe* [l'Un] *ne pense pas ;* le second [l'Intelligence] est *le premier principe pensant ;* le troisième [l'Ame] est *le second principe pensant.* Si le premier principe pensait, il posséderait un attribut ; par suite, au lieu d'occuper le premier rang, il n'occuperait que le second ; au lieu d'être un, il serait multiple, il serait toutes les choses qu'il penserait : car se bornât-il à se penser lui-même, il serait déjà multiple.

III. Rien, dira-t-on, n'empêche que le premier principe ne soit à la fois identique et multiple. — Nous répondrons qu'au multiple il faut un sujet un. Le multiple ne peut exister sans l'Un de qui il provient et en qui il est, sans l'Un qui est compté le Premier en dehors des autres choses et qu'il ne faut considérer qu'en lui-même. Si l'on prétend qu'il coexiste avec les autres choses, il n'en faut pas moins, tout en le prenant avec les autres choses avec lesquelles on suppose qu'il coexiste, le regarder comme différent d'elles, par conséquent, ne pas le considérer comme coexistant avec les autres choses, mais admettre qu'il en est le *sujet* (τὸ ὑποκείμενον) et qu'il existe en lui-même au lieu de coexister avec les autres choses dont il est le sujet.

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. III, § 12-17, p. 53-63.

En effet, ce qui est identique dans les choses autres que l'Un est sans doute semblable à l'Un, mais n'est pas l'Un. L'Un doit exister seul en lui-même pour être saisi dans les autres choses, à moins qu'on ne prétende que son essence consiste à subsister avec les autres choses. Dans cette hypothèse, il n'existera ni aucune chose absolument simple, ni aucune chose composée : il n'existera aucune chose absolument simple, puisque ce qui est simple ne saurait subsister par lui-même ; il n'existera non plus aucune chose composée, puisqu'il n'existera rien de simple. Car, si nulle chose simple ne possède l'existence, s'il n'y a pas une unité simple, subsistant par elle-même, qui puisse servir de soutien au composé, si nulle de ces choses n'est capable d'exister par elle-même, ni, à plus forte raison, de se communiquer à d'autres, puisqu'elle n'existe pas, il en résulte que ce qui est composé de toutes ces choses ne saurait non plus exister, puisqu'il aurait pour éléments des choses qui ne sont pas, qui ne sont absolument rien. Donc, si l'on admet que le multiple existe, il faut admettre aussi que l'Un existe antérieurement au multiple. Or, puisque ce qui pense est multiple, le principe qui n'est pas multiple doit ne pas penser ; mais ce principe, c'est le Premier ; par conséquent, l'Intelligence et la pensée sont des choses postérieures au Premier.

IV. Comme le Bien doit être simple et se suffire à lui-même, il n'a pas besoin de penser ; ce dont il n'a pas besoin ne saurait se trouver en lui, puisque rien [qui soit différent de lui] ne se trouve en lui ; par conséquent, la pensée ne se trouve pas en lui [parce qu'il est essentiellement simple][1]. D'ailleurs, autre chose est le Bien, autre chose l'Intelligence ; l'Intelligence prend la forme du Bien en pensant. En outre, lorsque dans deux objets l'unité se trouve jointe à une chose autre qu'elle-même, il n'est pas possible

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. V, § 13, p. 91.

que cette unité qui est jointe à une autre chose soit l'unité même. L'unité même doit exister en soi antérieurement à cette unité qui est jointe à une autre chose; par la même raison, l'unité jointe à une autre chose présuppose l'unité absolument simple, laquelle subsiste en elle-même et n'a rien de ce qui se trouve dans l'unité jointe aux autres choses. Comment une chose pourrait-elle subsister dans une autre, si le principe dont dérive cette autre chose n'avait une existence indépendante et antérieure au reste? Ce qui est simple ne peut rien tenir d'autrui; mais ce qui est multiple, ou qui implique du moins dualité, dépend d'autrui. On peut comparer le Bien à la lumière, l'Intelligence au soleil, et l'Ame à la lune qui reçoit sa lumière du soleil[1]. L'Ame n'a qu'une intelligence d'emprunt qui, en la colorant de sa lumière, la rend intellectuelle. L'Intelligence au contraire possède en elle-même sa propre lumière; elle n'est pas seulement la lumière, elle est encore ce qui est lumineux par essence. Le principe qui donne la lumière à l'Intelligence et qui n'est rien que lumière est la lumière absolument simple et donne à l'Intelligence la puissance d'être ce qu'elle est[2]. Comment pourrait-il avoir besoin de quelque chose? Il n'est pas semblable à ce qui subsiste en autrui : car ce qui subsiste en soi-même est fort différent de ce qui subsiste en autrui.

V. Ce qui est multiple a besoin de se chercher lui-même et désire naturellement s'embrasser et se saisir lui-même par la conscience. Mais comment ce qui est absolument un pourrait-il se replier sur lui-même et avoir besoin de conscience? Le principe absolument identique est supérieur à la conscience et à la pensée. L'Intelligence n'est pas le Premier; elle ne l'est ni par son essence ni par la majesté

[1] Ce passage est commenté par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 3. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome II, p. 558. — [2] *Voy.* ci-dessus liv. v, § 8, p. 83.

de son existence. Elle n'occupe que le second rang. Elle n'a existé que quand le Bien existait déjà, et, dès qu'elle a existé, elle s'est tournée vers lui. En se tournant vers lui, elle l'a connu : car penser, c'est se tourner vers le Bien et y aspirer. L'aspiration au Bien a donc engendré la pensée, qui s'identifie avec elle : car la vision présuppose le désir de voir. Le Bien ne peut donc penser : car il n'a pas d'autre Bien que lui-même[1]. D'ailleurs, quand une chose autre que le Bien pense le Bien, elle le pense parce qu'elle en prend la forme, qu'elle lui ressemble ; elle pense parce qu'elle devient pour elle-même bonne et désirable, et qu'elle a une image du Bien. Si cette chose est toujours dans la même disposition, elle aura toujours cette image du Bien. En se pensant elle-même, l'Intelligence pense en même temps le Bien : car elle se pense comme étant en acte, et tout acte a le Bien pour but.

VI. Si les raisons que nous donnons sont justes, il n'y a pas dans le Bien de place pour la pensée. Ce qui pense doit avoir son bien hors de soi. Le Bien est donc inactif (ἀνενέργητον). Comment l'Acte aurait-il besoin d'agir ? On ne peut sans pléonasme dire que l'*Acte agit*. Si l'on attribue quelque chose aux actes qui se rapportent à un principe

[1] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Vix potest sustineri assensus, quin Plotino concedatur ordine et » origine prius esse bonum, quam intelligentiam boni appetentem » et contemplatricem. Intelligentiæ enim finis et beatitas est bonum, » non ex adverso boni intelligentia. Boni enim idea sola jam totam » occupat et complectitur beatitatem. At nec ipse dissentiet Plotinus » hanc intelligentiæ ideam, qua indagatrix quædam et aucupatrix » boni vis intelligentia capitur, naturis inferioribus accommodatam » esse, suam extra se et supra se beatitudinem venari naturaliter » instructis et comparatis. Porro naturarum inferiorum perfectioni- » bus, ceu quibusdam summi Principii vestigiis, innitendum esse, » ut alias his utcunque alludentes, sed longe perfectissimas et ab » omni imperfectionum suspicione defecatissimas deprehendamus » in Deo. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 74.)



autre qu'eux-mêmes, du moins le premier Acte auquel tous les autres actes se rapportent doit être simplement ce qu'il est. Cet Acte n'est pas la pensée; il n'a rien à penser, étant le Premier. D'ailleurs, ce qui pense n'est pas la pensée, mais ce qui possède la pensée : il y a ainsi dualité dans ce qui pense; or il n'y a pas de dualité dans le Premier.

On le voit avec plus d'évidence encore si l'on considère comment cette double nature se montre dans tout ce qui pense à un degré supérieur. Nous disons que les essences considérées comme essences, que toutes les choses qui sont par elles-mêmes et qui possèdent la véritable existence ont pour lieu le monde intelligible, non-seulement parce qu'elles demeurent toujours les mêmes tandis que les choses sensibles sont dans un écoulement et un changement perpétuel[1] (bien qu'il y ait aussi des choses sensibles qui demeurent les mêmes[2]), mais plutôt parce qu'elles possèdent par elles-mêmes la perfection de leur existence. L'*Essence première* doit avoir une existence qui ne soit pas l'ombre de l'existence, mais qui soit l'existence complète. Or l'existence est complète quand elle a pour forme la *pensée* et la *vie*. L'Essence première contiendra donc à la fois la pensée, l'existence et la vie. Ainsi l'existence de l'Être implique celle de l'Intelligence; et celle de l'Intelligence, celle de l'Être, en sorte que la pensée est inséparable de l'existence, et qu'elle est multiple au lieu d'être une. Ce qui n'est pas multiple [l'Un] ne doit donc pas penser. Dans le monde intelligible, on trouve l'homme et la pensée de l'homme, le cheval et la pensée du cheval, le juste et la pensée du juste; chaque chose y est dualité; l'unité y est dualité, et la dualité y passe à l'unité. Le Premier n'est ni toutes les choses qui impliquent dualité, ni aucune d'elles; il n'y a en lui aucune dualité.

[1] *Voy.* t. I, p. 145, note 1. — [2] Ce sont les astres. *Voy. Enn.* II, liv I, § 1; t. I, p. 143.

Nous examinons ailleurs comment la dualité sort de l'unité. Ici nous devons reconnaître que l'Un, étant supérieur à l'être, l'est aussi à la pensée. Il est donc raisonnable d'affirmer qu'il ne se connaît pas, qu'il n'a rien à connaître en lui-même, parce qu'il est simple. Il doit d'ailleurs encore moins connaître les autres êtres. Il leur donne quelque chose de plus grand et de plus précieux que la connaissance des êtres (puisqu'il est le bien de tous les êtres); ils tiennent de lui ce qui est plus important, la faculté de s'identifier à lui autant que cela est possible.

LIVRE SEPTIÈME.

Y A-T-IL DES IDÉES DES INDIVIDUS [1]?

I. Y a-t-il des idées des individus [aussi bien que des espèces]? Si je suis, avec un autre homme, ramené au monde intelligible, y trouverons-nous le principe individuel de chacun de nous?

[Première hypothèse.] Si l'individu nommé Socrate est éternel, si l'âme individuelle de Socrate est Socrate même, l'âme de chaque individu est contenue dans le monde intelligible.

[Deuxième hypothèse.] Si au contraire l'individu nommé Socrate n'est pas éternel, si la même âme peut appartenir successivement à plusieurs individus, à Socrate, à Pythagore, etc., chaque individu n'a pas son idée dans le monde intelligible [2].

[Démontrons que la première hypothèse peut seule être admise.]

Si l'âme particulière de chaque homme contient les raisons séminales de toutes les choses qu'elle fait, chaque individu a son idée dans le monde intelligible : car nous admettons que chaque âme renferme autant de raisons séminales que le monde entier. Dans ce cas, comme l'âme con-

[1] Pour les *Remarques générales*, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Cette seconde hypothèse était soutenue par beaucoup de Platoniciens. *Voy.* Alcinoüs, *De la Doctrine de Platon*, ch. 9, p. 474. Pour l'exposé général des diverses opinions que les philosophes ont professées sur cette question, *Voy.* Jamblique, *De l'Ame*, § x, dans notre tome II, p. 646-647, et Énée de Gaza, *Théophraste*, également dans notre tome II, p. 683-685.

tiendra non-seulement les raisons séminales des hommes, mais encore celles de tous les animaux, le nombre de ces raisons sera infini, à moins que le monde ne recommence la même série d'existences par des périodes fixes : car, le seul moyen de borner l'infinité des raisons, c'est que les mêmes choses se reproduisent.

Mais, dira-t-on, si les choses produites peuvent être plus nombreuses que leur type (παράδειγμα), quelle nécessité y a-t-il qu'il y ait des raisons et des types de tous les individus engendrés pendant une période? Il semble qu'il suffise de l'*homme même* pour expliquer l'existence de tous les hommes, et que des âmes d'un nombre fini puissent animer successivement des hommes d'un nombre infini.— Non : il est impossible que des choses différentes aient une même raison [séminale]. Il ne suffit pas de l'homme même pour être le modèle d'hommes qui diffèrent les uns des autres non-seulement par la matière, mais encore par des différences spécifiques (εἰδικαῖς διαφοραῖς). Ils ne peuvent être comparés aux images de Socrate qui reproduisent leur modèle (ἀρχέτυπον). La production des différences individuelles ne peut provenir que de la différence des raisons [séminales]. La période tout entière comprend toutes les raisons[1]. Quand elle recommence, les mêmes choses renaissent par les mêmes raisons. Il ne faut pas craindre qu'il y en ait

[1] Plotin semble s'inspirer ici de Platon : « Nous convenons donc » que la vie ne naît pas moins de la mort que la mort de la vie, » preuve satisfaisante que l'âme, après la mort, existe quelque part, » d'où elle revient à la vie... S'il n'y avait pas deux opérations cor- » respondantes et faisant un *cercle*, pour ainsi dire, et qu'il n'y eût » qu'une seule opération, une production directe de l'un à l'autre » contraire, sans aucun retour de ce dernier contraire au premier » qui l'aurait produit, tu comprends bien que toute chose finirait » par avoir la même figure, par tomber dans le même état, et que » toute production cesserait. » (*Phédon*, trad. de M. Cousin, t. I, p. 217.) On sait que cette doctrine est combattue par Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. 2.

un nombre infini dans le monde intelligible : car la multitude [des raisons séminales] est contenue dans un principe indivisible [l'Ame], et arrive à l'existence par son action[1].

II. On dira peut-être : la manière dont s'unissent dans l'acte de la génération la raison séminale du mâle et celle de la femelle rendent compte de la diversité des individus; il n'est pas besoin d'admettre que chacun d'eux ait sa raison séminale. Le principe générateur, le mâle, par exemple, n'engendrera pas d'après des raisons séminales diverses, mais d'après la sienne propre ou celle de son père. — Rien n'empêche qu'il n'engendre d'après des raisons différentes, puisqu'il les possède toutes; seulement, il en est toujours qui sont plus disposées à agir. — Mais comment se fait-il que des mêmes parents naissent des individus qui diffèrent entre eux? — Cette diversité, si elle n'est pas une simple apparence, tient à la manière dont les deux principes générateurs concourent à l'acte de la génération : tantôt c'est l'influence du mâle qui y prédomine, tantôt c'est l'influence de la femelle; tantôt l'influence de chacun d'eux est égale; en tout cas, la raison séminale est donnée tout entière et domine la matière fournie par l'un ou par l'autre principe générateur. — A quoi tient alors la différence des individus qui naissent dans des parties différentes[2]? Provient-elle donc de ce que la raison séminale domine la matière à des degrés divers? — Dans ce cas, tous les individus, sauf un, seraient des êtres contre-nature. [Or, il n'en est pas ainsi.] La variété des individus est un principe de beauté; par suite, la forme n'est pas une; il n'y a que la laideur qu'il faille rapporter à la prédominance de la matière. Dans le monde intelligible, les raisons séminales sont parfaites, et, pour être cachées, elles n'en sont pas moins données tout entières.

[1] *Voy.* Jamblique, *De l'Ame*, § x, dans notre tome II, p. 647. — [2] *Voy.* Aristote, *De la Génération des animaux*, IV, 2, et Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, V, 102, p. 355.

Admettons que les raisons séminales des individus soient différentes. Pourquoi doit-il y en avoir autant qu'il y a d'individus qui arrivent à l'existence dans une période? — Il est possible que des raisons identiques produisent des individus qui diffèrent par leur apparence extérieure. Nous avons déjà accordé que cela a lieu même quand les raisons séminales sont données tout entières. On demande si cela est possible en admettant que les mêmes raisons se développent. Nous répondrons que des choses absolument semblables peuvent se réaliser dans des périodes diverses; mais, dans la même période, il n'y a rien d'absolument identique[1].

III. Mais comment les raisons séminales peuvent-elles être différentes dans la conception des jumeaux et dans l'acte de la génération tel qu'il se produit chez tant d'animaux qui mettent bas à la fois plusieurs petits[2]? Ne faut-il pas admettre qu'il n'y a qu'une seule raison quand les individus sont semblables? — Dans ce cas, il n'y aurait pas autant de raisons qu'il y a d'individus; or, il est nécessaire d'en reconnaître autant qu'il y a d'individus qui diffèrent par des différences spécifiques et non par un simple défaut de forme. Rien n'empêche donc d'admettre qu'il existe des raisons différentes, même pour les petits d'animaux qui ne diffèrent pas, s'il s'en rencontre toutefois. L'artiste qui produit des œuvres semblables ne peut cependant leur imprimer cette ressemblance sans y introduire quelque différence qui provient du raisonnement; il en résulte que chacune des œuvres qu'il exécute diffère des autres, parce qu'à la ressemblance il joint quelque différence. Dans la nature, où la différence ne provient pas du raisonnement, mais seulement de raisons [séminales] différentes, il faut qu'à la forme spécifique se joigne la différence [propre à l'individu]. Nous ne pouvons, il est vrai,

[1] C'est la doctrine de Leibnitz sur les indiscernables. — [2] *Voy.* Aristote, *De la Génération des animaux*, IV, 2.

la discerner. Si la génération admettait quelque hasard dans la quantité [c'est-à-dire dans le nombre des êtres qui sont engendrés], la raison [séminale] serait autre. Mais, si le nombre des choses qui doivent naître est déterminé, la quantité se trouvera limitée par l'évolution et le développement de toutes les raisons, en sorte que, lorsque la série de toutes choses sera finie, une autre période recommencera. La quantité propre au monde et le nombre d'êtres qui doivent y exister sont des choses réglées et contenues dès l'origine dans le principe qui renferme toutes les raisons [dans l'Ame universelle].

Reconnaîtrons-nous donc autant de raisons [séminales] que les animaux produisent de petits d'une seule portée? — Oui, sans doute. Nous ne devons pas craindre qu'il y ait un nombre infini de raisons et de germes, puisque tous sont contenus dans l'Ame; ni qu'il y ait dans l'Ame ou dans l'Intelligence une multitude infinie de raisons, puisque, dans le monde intelligible, celles-ci sont par leur nature disposées pour recommencer une période nouvelle quand il le faut.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA BEAUTÉ INTELLIGIBLE [1].

I. Puisque celui qui s'élève à la contemplation du monde intelligible, et qui conçoit la beauté de l'Intelligence véritable, peut aussi, comme nous l'avons reconnu, saisir par intuition le principe supérieur, le père de l'Intelligence, essayons de comprendre et de nous expliquer à nous-mêmes, autant que nos forces nous le permettent, comment il est possible de contempler la beauté de l'Intelligence et du monde intelligible. Figurons-nous deux marbres placés l'un à côté de l'autre, l'un brut et sans aucune trace d'art, l'autre façonné par le ciseau du sculpteur qui en a fait la statue d'une déesse, d'une Grâce ou d'une Muse, par exemple, ou bien celle d'un homme, non de tel ou tel individu, mais d'un homme dans lequel l'art aurait réuni tous les traits de beauté qu'offrent les divers individus. Après avoir ainsi reçu de l'art la *beauté de la forme* (εἴδους κάλλος), le second marbre paraîtra beau, non en vertu de son essence qui est d'être pierre (sinon, l'autre bloc serait aussi beau que lui), mais en vertu de la forme qu'il a reçue de l'art. Or celle-ci ne se trouvait pas dans la matière de la statue. C'était dans la pensée de l'artiste qu'elle existait avant de passer dans le marbre, et elle existait en lui, non parce qu'il avait des yeux et des mains, mais parce qu'il parti-

[1] Pour les Remarques générales, *Voy*. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

cipait à l'art. C'est donc dans l'Art qu'existait cette beauté supérieure: elle ne saurait s'incorporer à la pierre; demeurant en elle-même, elle a engendré une forme inférieure, qui, en passant dans la matière, n'a pu ni conserver sa pureté, ni répondre complétement à la volonté de l'artiste, et n'a plus d'autre perfection que celle que comporte la matière. Si l'Art réussit à produire des œuvres qui soient conformes à son essence constitutive (sa nature étant de produire le beau), il a encore, par la possession de la beauté qui lui est essentielle, une beauté plus grande et plus véritable que celle qui passe dans les objets extérieurs. En effet, comme toute forme s'étend en passant dans la matière, elle est plus faible que celle qui demeure une. Tout ce qui s'étend s'éloigne de soi-même, comme le font la force, la chaleur, et en général toute propriété; il en est de même de la beauté. Tout principe créateur est toujours supérieur à la chose créée: ce n'est pas la privation de la musique, mais c'est la musique même qui crée le musicien; c'est la musique intelligible qui crée la musique sensible. Si l'on cherche à rabaisser les arts en disant que pour créer ils imitent la nature, nous répondrons d'abord que les natures des êtres sont elles-mêmes les images d'autres essences; ensuite que les arts ne se bornent pas à imiter les objets qui s'offrent à nos regards, mais qu'ils remontent jusqu'aux raisons [idéales] dont dérive la nature des objets; enfin, qu'ils créent beaucoup de choses par eux-mêmes, et qu'ils ajoutent ce qui manque à la perfection de l'objet, parce qu'ils possèdent en eux-mêmes la beauté. Phidias semble avoir représenté Jupiter sans jeter nul regard sur les choses sensibles, en le concevant tel qu'il nous apparaîtrait s'il se révélait jamais à nos yeux[1].

[1] On peut rapprocher de cette phrase de Plotin ce beau passage de Cicéron sur la conception de l'idéal: « Sed ego sic statuo, nihil » esse in ullo genere tam pulchrum, quo non pulchrius id sit unde

II. Laissons maintenant de côté les arts. Considérons les objets qu'ils imitent, je veux dire les beautés naturelles, les êtres raisonnables et les choses privées de raison; considérons surtout celles qui sont les plus parfaites, où le créateur a pu maîtriser la matière et lui donner la forme qu'il voulait. Qu'est-ce donc qui constitue la beauté dans ces objets? Ce n'est assurément pas le sang, ce ne sont pas les menstrues (καταμήνια), mais ce sont la couleur et la figure, qui en diffèrent essentiellement; sinon, ce qui constitue la beauté est une chose indifférente, ou une chose informe, ou une chose qui contient une nature simple [la raison séminale], comme le fait la matière, par exemple[1].

D'où vient donc la beauté brillante de cette Hélène pour qui furent livrés tant de combats? D'où vient la beauté de tant de femmes comparables à Vénus? D'où vient la beauté de Vénus elle-même? D'où vient celle d'un homme parfait, et celle d'un de ces dieux qui se montrent à nos yeux ou qui, sans se montrer, ont cependant une beauté visible? Ne vient-elle point partout de la forme qui du principe créateur passe dans la créature, comme, dans l'art, ainsi que nous l'avons reconnu, la beauté passe de l'artiste dans l'œuvre? Faut-il admettre que les créatures et la raison [séminale] unie à la matière sont belles, tandis que la raison qui ne se trouve pas unie à la matière, qui réside dans

» illud, ut ex ore aliquo, quasi imago exprimatur, quod neque
» oculis, neque auribus, neque ullo sensu percipi potest, cogita-
» tione tantum et mente complectimur... Nec vero ille artifex
» [Phidias], quum faceret Jovis formam aut Minervæ, contempla-
» batur aliquem e quo similitudinem duceret; sed ipsius in mente
» insidebat species pulchritudinis eximia quædam, quam intuens,
» in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum diri-
» gebat. » (*Orator*, 2.) Sénèque le rhéteur dit aussi : « Non vidit
» Phidias Jovem... Dignus tamen illa arte animus et concepit Deos
» et exhibuit. » (*Controversiæ*, V, 36.)

[1] Pour comprendre ce passage, il faut le rapprocher de la phrase qui commence le troisième alinéa, p. 110, ligne 19.

le créateur, qui est première et immatérielle, ne serait pas la beauté, et aurait besoin, pour le devenir, de se trouver unie à la matière [1] ? Mais si la masse, en tant que masse, était belle, il s'en suivrait que la raison créatrice ne serait pas belle parce qu'elle ne serait pas masse. Si la forme, qu'elle se trouve dans un objet grand ou dans un objet petit, touche et émeut également l'âme de celui qui la considère, évidemment la beauté ne dépend pas de la grandeur de la masse. En voici encore une preuve : tant que la forme de l'objet reste extérieure à l'âme et que nous ne la percevons pas, elle nous laisse insensibles; mais dès qu'elle pénètre dans l'âme, elle nous émeut. Or il n'y a que la forme qui puisse pénétrer dans l'âme par les yeux : car de grands objets ne sauraient entrer par un espace aussi étroit. A cet effet, la grandeur de l'objet se contracte, parce que ce qui est grand, ce n'est pas la masse, c'est la forme [2].

Ensuite, il faut que la cause de la beauté soit ou laide, ou belle, ou indifférente. Laide, elle ne saurait produire son contraire ; indifférente, elle n'aurait pas plus de raison pour produire le beau que le laid. Donc la nature qui produit tant de beaux objets doit posséder elle-même une beauté fort supérieure. Mais, comme nous n'avons pas l'habitude de voir l'intérieur des choses, que nous ne le connaissons pas, nous nous attachons à leur extérieur, ignorant que c'est au dedans d'elles que se cache ce qui nous émeut; semblables à un homme qui, voyant son image et ne sachant d'où elle vient, voudrait la saisir [3]. Ce n'est pas la masse d'un objet

[1] Il y a dans le texte : ἀλλ' εἰς ἓν οὗτος. Ficin traduit : « sed in » unum hæc ipsa redigitur; » et Creuzer : « sed illa ratio quæ cum » materia in unum coit. » Nous avons suivi le sens proposé par Creuzer. M. Kirchhoff a purement et simplement supprimé les mots qui font difficulté. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. VIII, § 1; t. I, p. 251. — [3] C'est une allusion à la fable de Narcisse. *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 8; t. I, p. 110.

qui a de l'attrait pour nous, ce n'est pas en elle que réside la beauté[1]. C'est ce que démontre la beauté que nous trouvons dans les sciences, dans les vertus et en général dans les âmes, où elle brille d'un éclat plus vrai quand on y contemple et qu'on y admire la sagesse[2]; nous ne considérons pas alors le visage, qui peut être laid; nous laissons de côté la forme du corps, pour ne nous attacher qu'à la beauté intérieure. Si, dans l'émotion que doit te causer ce spectacle, tu ne proclames pas qu'il est beau, et si, plongeant ton regard en toi-même, tu n'éprouves pas alors le charme qu'a la beauté[3], c'est en vain que, dans une pareille disposition, tu chercherais la beauté intelligible : car tu ne la chercherais qu'avec ce qui est impur et laid[4]. Voilà pourquoi les discours que nous tenons ici ne s'adressent pas à tous les hommes. Mais si tu as reconnu en toi la beauté, élève-toi à la réminiscence [de la beauté intelligible].

III. La raison de la beauté dans la nature est l'archétype de la beauté du corps; elle a elle-même pour archétype la raison plus belle qui réside dans l'âme et dont elle provient[5]. Cette dernière brille du plus vif éclat dans l'âme vertueuse, quand elle s'y développe : car, en ornant l'âme et en lui faisant part d'une lumière qui provient elle-même d'une lumière supérieure encore, c'est-à-dire de la Beauté première, elle fait comprendre, par ce qu'elle est elle-même dans l'âme, ce qu'est la raison de la beauté qui lui est supérieure, raison qui n'est pas adventice ni placée dans une chose autre qu'elle-même, mais qui demeure en elle-même. Aussi n'est-ce pas simplement une *raison*, mais bien le *principe créateur de la raison première*, c'est-à-dire de la beauté de l'âme, laquelle joue à son

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 2; t. I, p. 101. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 4; t. I, p. 104. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 9; t. I, p. 112. — [4] *Voy. ibid.*, § 8, p. 110. — [5] *Voy. ibid.*, § 2, p. 101, et la note.

égard le rôle de matière [1]; c'est enfin l'Intelligence, qui est éternelle et immuable parce qu'elle n'est pas adventice.

Quelle image l'Intelligence donne-t-elle donc d'elle-même (car toute image que nous en donnerait autre chose qu'elle serait imparfaite)? Cette image que l'Intelligence nous donne d'elle-même ne saurait être une image proprement dite; elle doit être ce qu'est tel ou tel morceau d'or par rapport à l'or en général, dont il est un échantillon. Si l'or dont nous avons alors une perception n'est pas pur, nous devons le purifier soit par notre travail, soit par notre pensée, en remarquant que ce n'est pas l'or en général que nous avons sous les yeux, mais l'or en particulier, considéré dans une masse individuelle [2]. De même [dans l'étude qui nous occupe] nous devons prendre pour point de départ notre intelligence purifiée, ou, si tu veux, les dieux eux-mêmes, en considérant quelle sorte d'intelligence se trouve en eux: car tous sont vénérables et beaux et ont une beauté inestimable. A quoi doivent-ils leur perfection? A l'intelligence, qui agit en eux avec assez de force pour les manifester. Ils ne la doivent pas en effet à la beauté de leur corps : car ce n'est pas en tant qu'ils ont un corps qu'ils sont des dieux [3]; c'est donc à l'intelligence que les dieux doivent leur caractère. Or les dieux sont beaux; ils ne sont pas tantôt sages, tantôt privés de sagesse; ils possèdent la sagesse par une intelligence impassible, immuable, pure; ils savent tout; ils connaissent non les choses humaines, mais celles qui leur sont propres, les choses qui sont divines et toutes celles que contemple l'Intelligence [4].

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 6, p. 108. — [2] *Voy. ibid.*, § 5, p. 106. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. V, § 6; t. II, p. 112. — [4] « La pensée des » dieux, qui se nourrit d'intelligence et de science sans mélange, » comme celle de toute âme qui doit remplir sa destinée, aime à » voir l'essence dont elle était depuis longtemps séparée et se livre » avec délices à la contemplation de la vérité, etc. » (Platon, *Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51.)

Parmi les dieux, ceux qui résident dans le ciel visible, ayant beaucoup de loisir, contemplent toujours les choses qui se trouvent dans le ciel supérieur, mais de loin en quelque sorte et du sommet de leur tête[1]; ceux au contraire qui sont dans le ciel supérieur, qui y ont leur demeure, y demeurent tout entiers parce qu'ils y habitent partout. Car tout ce qui se trouve là-haut, terre, mer, végétaux, animaux, hommes, fait partie du ciel; or tout ce qui fait partie du ciel est céleste. Les dieux qui y résident ne dédaignent pas les hommes, ni aucune autre des essences qui se trouvent là-haut, parce que toutes sont divines et qu'ils parcourent toute la région céleste sans sortir de leur repos[2].

IV. C'est pour cette raison que les dieux mènent dans le ciel une vie facile, qu'ils ont la vérité pour mère, pour nourrice, pour essence et pour aliment[3], qu'ils voient toutes choses, non les choses qui sont soumises à la génération, mais celles qui ont la permanence de l'Essence, enfin qu'ils se voient eux-mêmes dans tout le reste. En effet, dans ce monde intelligible, tout est transparent; nulle ombre n'y borne la vue; toutes les essences s'y voient et s'y pénètrent dans la profondeur la plus intime de leur nature. La lumière y rencontre de tous côtés la lumière. Chaque être comprend en lui-même le monde intelligible tout entier, et le voit également tout entier dans un être quelconque[4]. Toutes choses y sont partout;

[1] Plotin fait encore ici allusion au *Phèdre* (*ibid.*, p. 49): « Le chef » suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son char ailé, » ordonnant et gouvernant toutes choses. Après lui vient l'armée » des dieux et des démons divisée en onze tribus, etc. » — [2] *Voy. Enn.* II, liv. II, § 1; t. I, p. 159. — [3] Plotin continue de commenter les passages du *Phèdre* que nous avons cités ci-dessus. — [4] Cette pensée hardie et profonde offre une frappante analogie avec la doctrine que Leibnitz exprime en cent endroits : « Comme à cause » de la plénitude du monde tout est lié et chaque corps agit sur

chaque chose y est tout, et tout y est chaque chose; il y brille une splendeur infinie. Chaque chose y est grande, parce que le petit même y est grand. Ce monde a son soleil et ses étoiles; chaque étoile y est le soleil et toutes les étoiles; chacune d'elles, en même temps qu'elle brille d'un éclat qui lui est propre, réfléchit la lumière des autres. Là règne un mouvement pur : car celui qui produit le mouvement, ne lui étant pas étranger, ne le trouble pas quand il se produit. Le repos y est parfait, parce que nul principe d'agitation ne s'y mêle. Le beau y est complétement beau, parce qu'il ne réside pas dans ce qui n'est pas beau [dans la matière]; chacune des choses qui sont dans le ciel, au lieu de reposer sur une base étrangère, a son siége, son origine et son principe dans son essence même, et ne diffère pas de la région qu'elle habite, parce qu'elle a pour substance l'Intelligence et qu'elle est elle-même intelligible.

Pour le concevoir, qu'on s'imagine que ce ciel visible est une pure lumière qui engendre tous les astres. Ici-bas, sans doute, une partie ne saurait naître d'une autre; chaque partie a son existence individuelle. Dans le monde intelligible, au contraire, chaque partie naît du tout, est à la fois le tout et chaque partie : où apparaît la partie, le tout se révèle. Le Lyncée de la fable, dont le regard perçait les entrailles mêmes de la terre, n'est que le symbole de la vie céleste. Là, l'œil contemple sans fatigue, et le désir de contempler est insatiable, parce qu'il ne suppose pas un vide à remplir, un besoin dont la satisfaction amène le dégoût. Dans le monde intelligible, les êtres ne diffèrent pas entre eux de telle sorte que ce qui

» chaque autre corps et en est affecté par réaction, il s'en suit » que *chaque monade est un miroir vivant, représentatif de l'Univers suivant son point de vue.* » (*Principes de la Nature et de la Grâce*, § 3.)

appartient à l'un ne convienne pas à l'autre Tous y sont d'ailleurs indestructibles. S'ils sont insatiables [dans la contemplation], c'est en ce sens que la satiété ne leur fait pas mépriser ce qui les rassasie. Plus chacun voit, mieux il voit; en se voyant lui-même infini ainsi que les objets qui s'offrent à ses regards, chacun suit sa nature. Là-haut, la vie n'est point un travail, parce qu'elle est pure. Comment la vie qui est la meilleure offrirait-elle quelque fatigue? Cette vie, c'est la sagesse, sagesse qui, étant éternelle, ne s'acquiert point par des raisonnements, et qui, étant parfaitement complète, n'exige aucune recherche. C'est la Sagesse première, qui ne dérive d'aucune autre, qui est essence, qui n'est pas une qualité adventice de l'Intelligence : aussi n'a-t-elle pas de supérieure. Dans le monde intelligible, la Science absolue accompagne l'Intelligence, parce qu'elle apparaît avec elle, comme la Justice siége à côté de Jupiter [1]. Toutes les essences sont dans le monde intelligible comme autant de statues qui sont visibles par elles-mêmes et dont le spectacle donne aux spectateurs une ineffable félicité. Ce qui fait comprendre la grandeur et la puissance de la sagesse, c'est qu'elle possède en elle tous les êtres et qu'elle les a tous produits. Elle en est l'origine, elle leur est identique, ne fait qu'un avec eux : car la sagesse est l'essence même. Nous ne le comprenons pas parce que nous croyons que les sciences sont des ensembles de démonstrations et de propositions, ce qui n'est pas vrai même de nos sciences. Au reste, laissons là nos sciences, si on nous conteste ce point. Revenons à la science propre à l'Intelligence dont Platon dit : « Elle ne se montre pas » différente dans les différents objets [2].» Comment cela se

[1] *Voy.* Sophocle, *Œdipe à Colonne*, vers 1375. — [2] « Dans ce » trajet, la pensée des dieux contemple la justice, elle contemple » la sagesse, non point celle où entre le changement, ni *celle qui* » *se montre différente dans les différents objets* qu'il nous plaît

peut-il? C'est ce que Platon nous a laissé à expliquer si nous voulons montrer que nous méritons d'être appelés ses interprètes[1]. Or, voici le point par lequel il nous semble convenable de débuter dans cette recherche.

V. Toutes les productions de la nature ou de l'art sont les œuvres d'une certaine sagesse qui préside toujours à leur création. Seule, l'existence de cette sagesse rend l'art possible. Le talent de l'artiste se ramène à la sagesse de la Nature qui préside à la production de toute œuvre. Cette sagesse n'est pas une suite de démonstrations; elle forme tout entière une unité; elle n'est pas une pluralité ramenée à l'unité, mais une unité qui se résout dans une pluralité. Si l'on admet que cette sagesse est la Sagesse première, il n'y a rien à chercher au delà d'elle, puisqu'elle est dans ce cas indépendante de tout principe et qu'elle a son siége en elle-même. Si l'on dit au contraire que la Nature possède la raison [séminale] et en est le principe, nous demanderons d'où elle la tient[2]. Si l'on répond que c'est d'un principe supérieur, nous demanderons d'où ce principe provient; s'il ne provient de rien, nous nous y arrêterons. Si l'on s'élève enfin à l'Intelligence, nous examinerons si l'Intelligence a engendré la Sagesse. Si elle l'a engendrée, comment l'a-t-elle pu? Si elle l'a engendrée d'elle-même, elle n'a pu le faire sans être elle-même la sagesse. La Sagesse véritable est donc essence, et *vice versa* l'Essence est sagesse et tient sa dignité de la sagesse; c'est pour cela qu'elle est la véritable essence. Aussi, les essences qui ne possèdent pas la sagesse ne sont des essences que parce

» d'appeler des êtres, mais la science telle qu'elle existe dans ce » qui est l'être par excellence.» (Platon, *Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51.)

[1] *Voy.* ci-dessus liv. I, § 8, p. 19. — [2] Sur les rapports de la Nature et de la Sagesse divine, *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 11, 12; t. II, p. 344-346.

qu'elles ont été faites par une certaine sagesse; mais ce ne sont pas des essences véritables, parce qu'elles ne possèdent pas en elles-mêmes de sagesse. Il ne faut donc pas admettre que les dieux, que les bienheureux habitants du monde intelligible s'occupent dans ce monde à étudier des démonstrations. Les choses qui y existent sont autant de *belles formes* (καλὰ ἀγάλματα), telles qu'on en conçoit dans l'âme du sage : je n'entends pas des formes peintes, mais des *formes substantielles* (ὄντα). C'est pourquoi les anciens disaient que les *idées* sont des *êtres* et des *essences*[1].

VI. Les sages de l'Égypte me paraissent avoir fait preuve d'une science consommée ou d'un merveilleux instinct, quand, pour nous révéler leur sagesse, ils n'eurent point recours aux lettres qui expriment des mots et des propositions, qui représentent des sons et des énoncés, mais qu'ils figurèrent les objets par des *hiéroglyphes* (ἀγάλματα) et désignèrent symboliquement chacun d'eux par un emblème particulier dans leurs mystères; ainsi, chaque hiéroglyphe constituait une espèce de science ou de sagesse, et mettait la chose sous les yeux d'une manière synthétique, sans conception discursive ni analyse; ensuite, cette notion synthétique était reproduite par d'autres signes qui la

1 Διὸ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίας. *Voy.* encore ci-après, p. 130 : « L'Intelligence, par cela même qu'elle *est* » réellement, pense les *êtres* et les fait exister, etc. » Creuzer dit à ce sujet : « Vides hic *Mentem* sive *Intellectum* Plotino esse τὰ ὄντα; » nostro loco, eidem *ideas*. Quid quæris? *Plotino ideæ sunt nec in* » *Mente, nec extra Mentem, sed sunt idem atque Mens;* estque sim- » plicissima hæc notio, et quæ aliter definiri nequeat, nisi *esse* ideas, » easdemque esse *entia* et *essentias*. Nec aliam Platonis ipsius senten- » tiam judico fuisse. Quod argumento est falli eos qui Platonis inter » idearum doctrinam et Plotinianam differentiam intercedere opi- » nantur. Quid quod equidem profiteri non dubito, aliis quoque in » doctrinis, aliquot in clariore luce collocatum iri Platonis decreta, » si ipsius interpretes Plotino studiosius operam dare velint. »

développaient[1], l'exprimaient discursivement, et énonçaient les causes pour lesquelles les choses sont ainsi faites, quand leur belle disposition excite l'admiration. Aussi admirera-t-on la sagesse des Égyptiens si l'on considère comment, ne possédant pas les causes des essences, elle a pu disposer cependant les choses de manière qu'elles soient conformes aux causes des essences.

Donc, si quelqu'un trouve que toutes choses sont bien telles qu'elles sont dans ce monde (vérité difficile, impossible peut-être à démontrer[2]), à plus forte raison il faut admettre, avant tout examen et toute discussion, que toutes choses sont bien telles qu'elles sont dans le monde intelligible. Appliquons à un grand exemple cette vérité qui s'applique à tout.

VII. Puisque nous admettons que l'univers procède d'un principe supérieur et qu'il possède une certaine perfection, ce principe a-t-il dû, avant de créer, réfléchir qu'il était nécessaire de former d'abord le globe et de le suspendre au milieu du monde, ensuite de produire l'eau et de la répandre à la surface de la terre, puis de faire successivement les autres choses qui sont contenues dans l'espace entre la terre et le ciel? Enfin, n'a-t-il donné naissance à tous les animaux qu'après s'être représenté leurs formes, leurs organes et leurs parties extérieures? Est-ce seulement après avoir conçu le plan du monde dans son ensemble et ses détails que le créateur a entrepris son œuvre? Non, il n'a pu faire toutes ces considérations[3]. Comment y

[1] Il s'agit ici des *caractères hiératiques*, distincts à la fois des *caractères hiéroglyphiques*, dont Plotin a parlé dans la phrase précédente, et de *l'écriture démotique*. C'est avec les caractères hiératiques qu'étalent écrits les livres sacrés qui formaient les commentaires des hiéroglyphes. *Voy.* Creuzer, *Religions de l'antiquité*, trad. par Guigniaut, t I, p. 857, note 2. — [2] C'est cependant ce que Plotin a tâché de faire dans les livres II et III de *l'Ennéade* III. — [3] Plotin paraît critiquer ici les idées des Gnostiques. *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 12; t. I, p. 291. *Voy.* aussi *Enn.* III, liv. II, § 1; t. II, p. 21.

aurait-il été conduit puisqu'il n'avait encore rien vu de pareil? Il ne pouvait pas non plus, après avoir emprunté à quelque autre l'idée des choses qu'il avait à produire, les exécuter comme le font les artisans qui se servent de leurs mains et de leurs instruments : car les mains et les pieds sont des choses créées. Reste donc que toutes choses soient dans une autre chose [c'est-à-dire dans la matière qui leur sert de sujet]. Or, comme l'Être était voisin de cette autre chose, puisque nul intervalle ne l'en séparait, il a engendré subitement une image, une représentation de lui-même, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire de l'Ame universelle, soit par celui d'une âme particulière (car peu importe pour l'objet de notre discussion). Donc, tout ce qui est ici-bas vient de là-haut et est plus beau dans le monde supérieur : car les formes sont ici-bas mêlées à la matière ; là-haut, elles sont pures. Ainsi, cet univers qui procède du monde intelligible est contenu par les formes depuis le commencement jusqu'à la fin. La matière reçoit d'abord la forme des éléments, puis à ces formes viennent s'en ajouter d'autres, puis d'autres encore ; en sorte qu'il est difficile de découvrir la matière, cachée qu'elle est sous tant de formes. Comme elle a une espèce de forme qui tient le dernier rang, elle peut facilement recevoir toutes les formes. Quant au principe qui produit, ayant une forme pour modèle, il a produit aisément toutes les formes, parce qu'il est toute essence et toute forme; aussi son œuvre a-t-elle été facile et universelle, parce qu'il était lui-même universel. Il n'a donc rencontré aucun obstacle, et il exerce encore une souveraineté absolue. S'il y a des choses qui se fassent obstacle les unes aux autres, elles ne font pas aujourd'hui même obstacle au Démiurge parce qu'il conserve son universalité. Aussi suis-je persuadé que si nous étions nous-mêmes tout à la fois les *modèles*, les *formes* et *l'essence* des choses, et que la forme qui produit ici-bas fût notre essence, nous réaliserions notre œuvre sans peine,

quoique l'homme, dans son état actuel ici-bas, produise une forme autre que lui-même [c'est-à-dire un corps individuel]: en effet, en devenant un individu, l'homme a cessé d'être universel. Mais, en cessant d'être un individu, l'homme « plane dans la région éthérée, dit Platon, et » gouverne le monde entier[1]. » Car, devenant universel, il administre l'univers.

Revenons à notre sujet. Tu peux sans doute dire pourquoi la terre est placée au milieu du monde, pourquoi elle a une forme sphérique[2], pourquoi l'équateur est incliné sur l'écliptique; mais tu aurais tort de croire que l'Intelligence divine s'est proposé d'atteindre ces fins parce qu'elle les a jugées convenables; si ces choses sont bien, c'est que l'Intelligence divine est ce qu'elle est. Son œuvre ressemble à la conclusion d'un syllogisme, qui serait fondé sur l'intuition des causes et dont les prémisses seraient retranchées. Dans l'Intelligence divine, rien n'est une conséquence, rien ne dépend d'une combinaison de moyens; son plan est conçu indépendamment de telles considérations. Le raisonnement, la démonstration, la foi, sont des choses postérieures. Par cela seul que le principe existe, il détermine ici-bas l'existence et la nature des choses qui en dépendent. Si l'on a raison de dire qu'il ne faut pas chercher les causes d'un principe, c'est surtout quand on parle d'un principe qui est parfait, qui est à la fois principe et fin. Car ce qui est principe et fin tout à la fois est toutes choses à la fois, par conséquent ne laisse rien à désirer.

VIII. Ce principe est souverainement beau : il est beau tout entier, il l'est partout, en sorte qu'il n'y a pas une de ses parties qui soit dépourvue de beauté. Qui dira que

[1] *Voy.* le passage du *Phèdre*, auquel il est fait ici allusion, cité *in extenso* dans le tome II, p. 89, note 2. — [2] La sphéricité de la terre avait été admise par plusieurs philosophes de l'école de Socrate (Cléomède, *Meteora*, VIII, p. 40) et défendue par Ptolémée (*Almageste*, I, et *Géographie*, I, 7, VII, 5).

ce principe n'est pas beau? Certes, ce ne saurait être que celui qui ne possède point le beau dans sa totalité, qui n'en a qu'une partie ou même n'en a rien. Si ce principe n'était pas souverainement beau, quelle autre chose jouirait de ce privilége? car le principe supérieur [l'Un, qui est supérieur à l'Intelligence] est au-dessus de la beauté. Ce qui se présente le premier à nos regards, parce que c'est une forme et l'objet de la contemplation de l'Intelligence, voilà ce dont l'aspect est aimable[1].

C'est afin d'exprimer cette idée d'une manière frappante pour nos esprits que Platon nous représente le Démiurge approuvant son œuvre[2], dans l'intention de nous faire admirer la beauté du *modèle* et de l'*idée* (τὸ τοῦ παραδείγματος καὶ τῆς ἰδέας κάλλος). En effet, admirer une œuvre faite à la ressemblance d'un modèle, n'est-ce pas admirer le modèle lui-même? Si l'on ignore qu'il en est ainsi, il n'y a pas lieu de s'en étonner: car les amants, et en général tous ceux qui admirent la beauté visible, ignorent qu'ils l'admirent à cause de la beauté intelligible [dont elle offre l'image][3]. Ce qui prouve que Platon rapporte au modèle l'admiration éprouvée par le Démiurge pour son œuvre, c'est qu'après avoir dit : « il admira son œuvre, » il ajoute : « il conçut le » dessein de la rendre plus semblable encore à son modèle. » Il montre quelle est la beauté du modèle en disant que l'œuvre est belle et qu'elle est l'image du modèle : car, si ce modèle n'était pas souverainement beau, ne possédait pas une beauté ineffable, qu'y aurait-il de plus beau que ce

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 9; t. I, p. 113. — [2] « Quand le mouve» ment et la vie de cette image produite des dieux éternels parut » aux yeux du père qui l'avait engendrée, il admira son œuvre, » et, plein de joie, il conçut le dessein de la rendre plus semblable » encore à son modèle. » (Platon, *Timée*, p. 37, trad. de M. H. Martin, t. I, p. 101.) — [3] *Voy. Enn.* I, liv. III, § 2, liv. VI, § 8; t. I, p. 65 et 110. Ce passage de Plotin est cité et commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 168.

monde visible? C'est donc à tort qu'on critique ce monde; tout ce qu'on a le droit d'en dire, c'est qu'il est inférieur à son modèle[1].

IX. Supposez par la pensée que dans le monde sensible chaque être demeure ce qu'il est, en se confondant avec les autres dans l'unité du tout autant qu'il en est capable, en sorte que tout ce qui frappe nos regards se perde dans cette unité. Imaginez une sphère transparente placée en dehors du spectateur et dans laquelle on puisse, en y plongeant le regard, voir tout tout ce qu'elle renferme, d'abord le soleil et les autres étoiles ensemble, puis la mer, la terre, et tous les animaux. Au moment où vous vous représentez ainsi par la pensée une sphère transparente qui renferme toutes les choses qui sont en mouvement ou en repos, ou tantôt en mouvement, tantôt en repos; tout en conservant la forme de cette sphère, supprimez-en la masse, supprimez-en l'étendue, écartez-en toute notion de matière, sans cependant concevoir cette sphère plus petite[2]: invoquez alors le Dieu qui a fait ce monde dont vous venez de vous former une image, et suppliez-le d'y descendre. Ce Dieu un et multiple tout ensemble viendra pour orner ce monde avec tous les dieux qui sont en lui, dont chacun contient en soi tous les autres, qui sont multiples par leurs puissances, et ne forment cependant qu'un seul Dieu parce que leurs puissances multiples sont renfermées dans l'unité, ou plutôt parce qu'un Dieu unique embrasse en son sein tous les dieux[3]?

1 Il s'agit ici des Gnostiques. *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 17; t. I, p. 305-308. — 2 *Voy.* la même image dans l'*Ennéade* II, liv. IX, § 17; t. I, p. 305-306. — 3 « Bref, quand presque tous les philo- » sophes antérieurs à Jamblique admettent ainsi qu'il y a une » multitude de dieux, ils affirment en même temps que le Dieu su- » périeur à l'essence est un, et que les dieux qui forment une multi- » tude sont les essences vivifiées par les irradiations de l'Un. » (Damascius, *Des Principes*, 100, p. 314, éd. Kopp.)

En effet, ce Dieu unique ne perd rien de sa puissance par la naissance de tous les dieux qui sont en lui. Tous existent ensemble, et, si chacun d'eux est distinct des autres, il se tient à part sans occuper un lieu séparé, sans affecter une forme sensible; sinon, l'un serait ici, l'autre là, chacun serait individuel sans être en même temps universel en soi. Ils n'ont pas non plus des parties qui diffèrent dans chacun d'eux ou qui diffèrent de chacun d'eux ; le tout que forme chacun d'eux n'est pas non plus une puissance divisée en une foule de parties, puissance qui aurait une grandeur mesurée par le nombre de ses parties. Pris dans son universalité, le monde intelligible possède une puissance universelle, qui pénètre tout dans son développement infini sans épuiser sa force infinie. Il est si grand que ses parties mêmes sont infinies. Y a-t-il un lieu où il ne pénètre pas? Notre monde aussi est grand; il renferme également toutes les puissances; mais il serait bien meilleur, il aurait une grandeur qu'on ne saurait concevoir s'il ne renfermait aussi des puissances corporelles, qui sont essentiellement petites. En vain prétendrait-on que le feu et les autres corps sont de grandes puissances : elles n'offrent qu'une image de l'infinité de la véritable puissance en brûlant, en écrasant, en détruisant, et en concourant à la génération des animaux ; elles ne détruisent que parce qu'elles sont elles-mêmes détruites; elles ne concourent à la génération que parce qu'elles sont elles-mêmes engendrées.

La puissance qui réside dans le monde intelligible est purement essence, mais c'est une essence d'une parfaite beauté. Que deviendrait l'essence sans la beauté? Que deviendrait aussi la beauté sans l'essence? En anéantissant la beauté de l'essence, on anéantit l'essence même. L'essence est donc désirable parce qu'elle est identique à la beauté, et la beauté est aimable parce qu'elle est l'essence. Laquelle des deux est le principe de l'autre, nous

n'avons pas besoin de le chercher puisque toutes deux ont la même nature. L'essence mensongère [des corps] a besoin de recevoir l'image empruntée de la beauté pour paraître belle et en général pour exister; elle n'existe qu'autant qu'elle participe à la beauté qui se trouve dans l'essence; plus elle y participe, plus elle est parfaite : car elle s'approprie d'autant plus cette belle essence [1].

X. Voilà pourquoi Jupiter, le plus ancien des autres dieux, dont il est le chef, s'avance à leur tête à la contemplation du monde intelligible [2]. Il est suivi de ces dieux, des génies et des âmes qui peuvent soutenir l'éclat de ce spectacle. Ce monde divin répand la lumière sur tous d'un lieu invisible [3]; en s'élevant au-dessus de son horizon sublime, il projette partout ses rayons; il inonde tout de sa clarté; il éblouit ceux qui sont placés au bas du sommet où il brille, et, comme le soleil, il les oblige souvent à détourner leurs regards qui ne peuvent soutenir son éclat; il fait lever les yeux aux uns, et leur donne la force de contempler; il trouble ceux qui sont éloignés. En l'apercevant,

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 15; t. I, p. 139, fin. — [2] « Le chef » suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son char ailé, » ordonnant et gouvernant toutes choses. Après lui vient l'armée des » dieux et des démons, divisée en onze tribus... Les âmes de ceux » que nous avons appelés immortels, après s'être élevées jusqu'au » plus haut du ciel, en franchissent le faite, et vont se placer en » dehors sur la partie convexe de sa voûte; et tandis qu'elles s'y » tiennent, le mouvement circulaire les emporte autour du ciel, » dont elles contemplent pendant ce temps la forme extérieure. » *Le lieu qui est au-dessus du ciel*, aucun de nos poëtes ne l'a » encore célébré; aucun ne le célébrera jamais dignement, etc. » (Platon, *Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 50.) — [3] L'expression de *lieu invisible* rappelle celle de Platon : *le lieu qui est au-dessus du ciel.* Aussi Plotin est-il cité dans les commentaires auxquels ce passage de Platon a donné lieu. Proclus nomme notre auteur à ce sujet : « Théodore d'Asiné, suivant en cela Plotin, nomme *voûte » infra-céleste* (ὑπουράνιος ἀψὶς) ce qui procède immédiatement » du principe ineffable (τὸ προσεχῶς ἀπὸ τοῦ ἀῤῥήτου προελθόν),

ceux qui peuvent le contempler attachent leurs regards sur lui et sur tout ce qu'il contient. Chacun cependant n'y considère pas toujours la même chose : l'un y voit briller la source et l'essence de la justice ; un autre est rempli du spectacle de la sagesse, dont les hommes ici-bas ont à peine une image affaiblie[1]. Notre sagesse n'est en effet qu'une imitation de la sagesse intelligible : celle-ci, se répandant sur toutes les essences et en embrassant en quelque sorte l'immensité, est aperçue la dernière par ceux qui ont déjà considéré beaucoup de ces brillantes lumières.

Tel est le spectacle que contemplent les dieux, tous ensemble et chacun séparément. Tel est aussi celui que contemplent les âmes qui voient toutes les choses contenues dans le monde intelligible ; par cette vue, ces âmes deviennent capables de contenir elles-mêmes, du commencement jusqu'à la fin, toutes les choses que renferme le monde intelligible ; elles y habitent par celle de leurs parties dont la nature le comporte ; souvent même elles y résident

» comme il le fait en traitant ce sujet dans son livre *Des Noms.* » (*Théologie selon Platon,* IV, 16, p. 215.) Comme l'expression de *voûte infra-céleste* n'est pas dans Plotin, Creuzer en conclut que ces mots se trouvaient sans doute dans l'édition d'Eustochius. Nous croyons que c'est une hypothèse toute gratuite, et que Théodore d'Asiné, en invoquant l'autorité de Plotin, se fondait moins sur le texte même de notre passage que sur la pensée qui y est exprimée.

[1] « L'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable, ne » peut être contemplée que par le guide de l'âme, l'intelligence. » Autour de l'essence est la place de la vraie science... La pensée » contemple la justice, elle contemple la sagesse, elle contemple la » science, non point celle où entre le changement, ni celle qui se » montre différente dans les différents objets qu'il nous plait d'appeler des êtres, mais la science telle qu'elle existe dans ce qui » est l'être par excellence. » (Platon, *Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51.)

tout entières, aussi longtemps du moins qu'elles ne s'en éloignent pas.

Voilà ce que contemple Jupiter, ainsi que tous ceux d'entre nous qui partagent son amour pour ce spectacle. La dernière chose qui apparaisse alors est la beauté qui brille tout entière dans les essences ainsi que dans ceux qui y participent. Car tout brille dans le monde intelligible, et, en couvrant de splendeur ceux qui le contemplent, les fait paraître beaux eux-mêmes. Ainsi, des hommes qui ont gravi une haute montagne brillent tout à coup, au sommet, de la couleur dorée reflétée par le sol. Or la couleur qui revêt le monde intelligible, c'est la beauté qui s'y épanouit dans sa fleur, ou plutôt, tout est couleur, tout est beauté dans ses profondeurs les plus intimes : car la beauté, dans le monde intelligible, n'est pas une fleur qui s'épanouisse seulement à la surface. Ceux qui n'embrassent pas l'ensemble ne jugent beau que ce qui frappe leurs regards; mais ceux qui, semblables à des hommes enivrés par ce doux nectar[1], ont leur âme pénétrée par la beauté du monde intelligible ne sont plus de simples spectateurs : l'objet contemplé et l'âme qui le contemple ne sont plus alors deux choses extérieures l'une à l'autre; si l'âme a un regard pénétrant, elle trouve en elle-même l'objet qu'elle contemple; souvent elle le possède sans le savoir; alors, elle le contemple comme elle contemplerait un objet extérieur, parce qu'elle cherche à le voir de la même façon. Toutes les fois que l'on considère une chose comme un spectacle, on la voit hors de soi. Or, il faut transporter en soi-même le spectacle du monde intelligible, le contem-

[1] « Après avoir ainsi contemplé toutes les essences et s'en être » abondamment nourrie, la pensée replonge dans l'intérieur du » ciel et revient au palais divin; aussitôt qu'elle arrive, le cocher » conduisant les coursiers à la crèche répand devant eux l'ambroisie » et leur verse le nectar. » (Platon, *Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51.)

pler comme une chose avec laquelle on ne fait qu'un, à laquelle on est identique. Ainsi l'homme possédé par une divinité, soit par Phébus, soit par une muse[1], contemplerait cette divinité en lui-même s'il était capable de la contempler[2].

XI. Si quelqu'un de nous, n'ayant point conscience de lui-même quand il est ravi par la divinité, contemple le spectacle qu'il possède en lui, il se contemple lui-même et voit son image embellie. S'il laisse de côté cette image, quoiqu'elle soit belle, et se concentre dans l'unité sans en rien diviser, il est à la fois *un* et *tout* avec ce Dieu qui lui accorde silencieusement sa présence, il lui est uni autant qu'il le peut et qu'il le désire. S'il revient à la dualité en restant pur, il reste aussi rapproché de Dieu que possible, et il jouit de sa présence dès qu'il se tourne vers lui.

Voici quel avantage lui procure cette *conversion vers Dieu :* il a d'abord le sentiment de lui-même tant qu'il reste distinct de Dieu; mais s'il pénètre dans son for intérieur, il possède toutes choses, et, renonçant à avoir conscience de lui-même pour ne pas être distinct de Dieu, il ne fait qu'un avec lui. Dès qu'il désire voir quelque chose pour ainsi dire hors de lui-même, c'est lui-même qu'il considère extérieurement. Il faut que l'âme qui étudie Dieu s'en forme une idée en cherchant à le connaître; il faut ensuite que, sachant à quelle grande chose elle veut s'unir, et persuadée qu'elle trouvera la béatitude dans cette union, elle se plonge dans les profondeurs de la divinité jusqu'à ce que, au lieu de se contenter de contempler le monde intelligible, elle devienne elle-même un objet de contemplation et brille de la clarté des conceptions qui ont là-haut leur source.

Comment donc peut-on être uni à la beauté sans la

[1] *Voy.* Platon, *ibid.*, p. 45. — [2] Ce morceau est cité et commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 330-332.

voir? Si on la voit comme une chose distincte de soi-même, on ne lui est pas encore uni. Si l'acte de la vision implique une relation avec un objet extérieur, il n'y a pas là de vision, ou du moins cette vision consiste dans l'identité de ce qui voit et de ce qui est vu. Cette vision est une espèce de conscience, de sentiment que l'on a de soi-même, en prenant garde de rompre son unité pour vouloir en avoir un sentiment trop vif. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les sensations des maux font des impressions plus fortes et donnent des connaissances plus faibles, parce que ces connaissances sont émoussées par la force des impressions. Ainsi, la maladie nous frappe vivement [mais ne nous laisse qu'une notion obscure]; la santé, au contraire, grâce au calme qui la caractérise, nous donne une notion plus claire d'elle-même : car elle réside en nous tranquillement, parce qu'elle nous est propre, et elle ne fait qu'un avec nous; la maladie, au contraire, ne nous est point propre, mais étrangère; par conséquent, elle se manifeste vivement parce qu'elle est opposée à notre nature, tandis que nous n'avons alors qu'un sentiment faible de nous-mêmes et de ce qui nous appartient. L'état dans lequel nous nous saisissons le mieux, c'est celui dans lequel la connaissance que nous avons de nous-mêmes ne fait qu'un avec nous. Ainsi là-haut, au moment même où nous connaissons le mieux par l'intelligence, nous croyons ignorer, parce que nous consultons la sensation, qui nous affirme n'avoir rien vu; elle n'a rien vu, en effet, et elle ne saurait voir jamais rien de tel [que les intelligibles]. C'est donc la sensation qui doute; mais celui qui a vu est tout autre que la sensation; pour que celui-là doutât, il faudrait qu'il ne crût même plus à son existence : car il ne saurait se placer en quelque sorte hors de lui-même pour se considérer avec les yeux du corps.

XII. Nous venons de dire comment il peut voir, soit en étant autre que ce qu'il voit, soit en s'identifiant avec

l'objet vu[1]. Or, quand il a vu, soit comme étant autre, soit comme identique, que nous annonce-t-il? — Il nous affirme qu'il a vu Dieu engendrer un fils d'une admirable beauté, produire tout en lui-même, et conserver en lui-même ce qu'il a engendré sans douleur. En effet, charmé des choses qu'il a engendrées, et plein d'amour pour ses œuvres, Dieu les a retenues toutes en lui-même, se félicitant de leur splendeur ainsi que de la sienne propre. Au milieu de ces beautés, inférieures cependant à celles qui sont demeurées dans le sein de Dieu, seul de tous ces êtres, son fils [Jupiter[2]] s'est manifesté au dehors. D'après ce dernier fils on peut concevoir, comme on le ferait d'après une image, la grandeur de son père et celle des frères qui sont demeurés dans le sein du père. D'ailleurs, ce n'est pas en vain que Jupiter nous dit qu'il procède de son père : car il constitue un autre monde qui est devenu beau, parce qu'il est l'image de la beauté et qu'il est impossible que l'image de la beauté et de l'essence ne soit pas belle elle-même. Jupiter imite donc partout son archétype. Voilà pourquoi il possède la vie et constitue une essence, en sa qualité d'image; voilà pourquoi il possède aussi la beauté, en tant qu'il procède de son père. Il a également le privilége d'être l'image de son éternité : sans cela, tantôt il offrirait l'image de son père, tantôt il ne l'offrirait pas, ce qui est impossible, puisqu'il n'est pas une image artificielle. Toute image naturelle reste en effet ce qu'elle est, tant que son archétype subsiste[3]. C'est donc une erreur de croire que, pendant que le monde intelligible subsiste, le

[1] Après *καὶ πῶς ὡς αὐτός*, les anciennes éditions portent *πλὴν τοῦ ἰδών*, mots qui ne donnent pas un sens satisfaisant. Creuzer, dans ses notes critiques, nous informe que ces mots ne se trouvent pas dans la plupart des manuscrits, et M. Kirchhoff les a supprimés : c'est pourquoi nous ne les avons pas rendus. — [2] Jupiter, fils de Saturne, représente ici l'Ame universelle née de l'Intelligence divine. — [3] *Voy.* ci-dessus, liv. I, § 6, p. 13-14.

monde visible puisse périr et qu'il soit engendré comme si celui qui l'a créé avait délibéré pour le créer. Quel que soit en effet le mode de cette création, ces hommes[1] ne veulent pas concevoir et croire que, tant que le monde intelligible brille, les autres choses qui en procèdent ne sauraient périr, et qu'elles existent depuis que celui-là existe lui-même. Or, celui-là a été et sera toujours : car nous sommes obligés de nous servir de ces termes [malgré leur impropriété] pour exprimer notre pensée.

XIII. On représente Saturne toujours enchaîné, parce qu'il reste immobile dans son identité. On dit qu'il a abandonné à son fils Jupiter le gouvernement de l'univers, parce qu'il ne lui convenait pas, à lui qui possède la plénitude des biens, de renoncer au gouvernement du monde intelligible pour rechercher celui d'un empire plus jeune et moins relevé que lui-même. Ensuite, d'un côté, Saturne a fixé en lui-même son père [Cœlus] et s'est élevé jusqu'à lui ; d'un autre côté, il a également fixé les choses inférieures qui ont été engendrées par son fils Jupiter. Ainsi, il occupe entre eux deux un rang intermédiaire, entre son père qui est plus parfait et son fils qui l'est moins. D'un côté, il mutile son père en scindant l'unité primitive en deux éléments différents; de l'autre, il s'élève au-dessus de l'être qui lui est inférieur, en se dégageant des chaînes qui tendraient à l'abaisser. Comme Cœlus, le père de Saturne, est trop grand pour qu'on lui attribue de la beauté, Saturne occupe le premier rang de la beauté. L'Ame universelle est belle aussi ; mais elle est moins belle que Saturne, parce qu'elle est son image, et que par conséquent, quelque belle qu'elle soit par sa nature, elle est plus belle encore quand elle regarde son principe. Donc, si l'Ame universelle, pour nous servir de termes plus clairs,

[1] Il s'agit ici des Gnostiques. *Voy. Enn.* I, liv. IX, § 2-3, 12 ; t. I, p. 262-265, 291.

et si Vénus même a de la beauté, que doit être l'Intelligence? Si l'Ame universelle et Vénus sont belles par leur nature, combien doit être belle l'Intelligence? Si l'Ame universelle et Vénus reçoivent leur beauté d'un autre principe, de qui tiennent-elles la beauté qu'elles ont par leur essence même et celle qu'elles acquièrent? Pour nous, nous sommes beaux lorsque nous nous appartenons à nous-mêmes; et laids, quand nous nous abaissons à une nature inférieure. Nous sommes beaux encore quand nous nous connaissons, et laids, quand nous nous ignorons.

C'est donc dans le monde intelligible que brille la beauté; c'est de lui qu'elle rayonne. Ces considérations nous suffisent-elles pour avoir une connaissance claire du monde intelligible, ou bien est-il nécessaire de parcourir encore une autre route pour atteindre notre but[1]?

[1] *Voy.* le livre suivant.

LIVRE NEUVIÈME.

DE L'INTELLIGENCE, DES IDÉES ET DE L'ÊTRE [1].

I. Les hommes, dès leur naissance, exercent leurs sens plus tôt que leur intelligence [2], et sont forcés par la nécessité d'accorder d'abord leur attention aux objets sensibles. Il en est qui s'arrêtent là, et qui passent leur vie sans chercher plus loin : ils regardent la souffrance comme le mal, le plaisir comme le bien, jugent qu'il faut éviter l'un et rechercher l'autre; c'est en cela que font consister la sagesse ceux d'entre eux qui se piquent d'être raisonnables, semblables à ces oiseaux pesants, qui, s'étant alourdis en empruntant trop à la terre, ne peuvent prendre leur essor, quoiqu'ils aient reçu des ailes de la nature. Il en est d'autres qui se sont élevés un peu au-dessus des objets terrestres, parce que leur âme, douée d'une nature meilleure, se détache de la volupté pour chercher quelque chose de supérieur [3]; mais, comme ils ne sont pas capables d'arriver à contempler l'intelligible et qu'ils ne savent où prendre pied après avoir quitté la région d'ici-bas, ils en reviennent à faire consister la vertu dans ces actions et ces occupations vulgaires dont ils avaient d'abord tenté de dépasser la sphère étroite. Enfin, une troisième espèce comprend ces hommes divins qui, doués d'une vue perçante, considèrent avec un regard pénétrant l'éclat du

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] *Voy.* Platon, *Phédon*, p 81. — [3] *Voy.* la même idée dans l'*Ennéade* I, liv. VI, § 8; t. I, p. 111.

monde intelligible, et s'y élèvent en prenant leur vol au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas ; alors, pleins de mépris pour les choses terrestres, ils restent là-haut, et ils habitent leur véritable patrie avec la joie ineffable de l'homme qui, après de longs voyages, est enfin rendu à ses foyers légitimes[1].

II. Quelle est cette région supérieure? Que faut-il être pour y parvenir? Il faut être naturellement porté à l'amour, être né véritablement philosophe[2]. En présence du beau, l'amant éprouve quelque chose de semblable au mal d'enfant ; mais, loin de s'arrêter à la beauté du corps, il s'élève à celle qu'offrent dans l'âme la vertu, la science, les devoirs et les lois ; puis, il remonte à la cause de leur beauté, et il ne s'arrête dans cette marche ascendante que lorsqu'il est arrivé au principe qui occupe le premier rang, à ce qui est beau par soi-même[3]. C'est alors seulement qu'il cesse d'être aiguillonné par ce tourment que nous comparons au mal d'enfant.

Mais comment monte-t-il là-haut? Comment en a-t-il le pouvoir? Comment apprend-il à aimer? Le voici. La beauté qu'on voit dans les corps est adventice : elle consiste dans les *formes* (μορφαί) dont les corps sont la matière[4]. Aussi la substance change-t-elle et la voit-on de belle devenir laide. C'est que le corps n'a qu'une beauté d'emprunt. Qui la lui a communiquée? D'un côté, la présence de la beauté; de l'autre, l'acte de l'âme qui a façonné le corps et lui a donné la *forme* qu'il possède. Quoi? L'âme est-elle ou non par elle-même le Beau absolu? Non, puisque telle âme est

[1] Ce remarquable morceau est cité tout entier par Nicéphore Grégoras, *Scholies sur le Traité de Synésius sur les Rêves*, éd. Pétau, p. 394. Il est également cité et commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 167. — [2] Ce passage doit être rapproché de l'*Ennéade* I, liv. III, § 1 ; t. I, p. 64. — [3] Cette phrase est le résumé du livre VI de l'*Ennéade* I. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 2 ; t. I, p. 101-102.

sage et belle ; telle autre, insensée et laide. C'est donc par la sagesse que l'âme est belle. Mais de qui tient-elle la sagesse? de l'Intelligence nécessairement : de l'Intelligence qui n'est pas tantôt intelligente, tantôt inintelligente, de l'Intelligence véritable, qui par cela même est belle[1]. Faut-il s'arrêter à elle comme au Premier principe? Faut-il au contraire s'élever encore au-dessus d'elle? Il le faut : car l'Intelligence ne se présente à nous avant le Premier principe que parce qu'elle est en quelque sorte placée dans le vestibule du Bien[2]; elle porte toutes choses en elle-même et elle les manifeste, en sorte qu'elle offre l'image du Bien dans la pluralité, tandis que le Bien même demeure dans une unité absolument simple.

III. Considérons maintenant l'Intelligence que la raison nous dit être l'Être absolu, l'Essence véritable, et dont nous avons déjà par une autre voie établi l'existence.

Il semble ridicule de chercher si l'Intelligence fait partie de l'ordre des êtres ; mais il est des hommes qui en doutent, ou qui du moins sont disposés à demander qu'on prouve que l'Intelligence a la nature que nous lui attribuons, qu'elle est séparée [de la matière], qu'elle est identique aux *essences*, qu'elle contient les *idées* (εἴδη). C'est ce que nous allons établir.

Toutes les choses auxquelles on attribue l'être sont composées ; rien n'est simple ni un, soit dans les œuvres de l'art, soit dans les productions de la nature[3]. En effet, les œuvres de l'art renferment de l'airain, du bois, de la pierre, et ne sont tirées de ces substances que par le travail de l'artiste, qui, en donnant à la matière la forme qu'il possède, en fait soit une statue, soit un lit, soit une maison. Quant aux productions de la nature, celles qui sont des composés

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 6, p. 107-108. — [2] *Voy. ibid.*, § 9, p. 113. L'expression employée ici par Plotin est empruntée au *Philèbe* de Platon, p. 64. — [3] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 36.

et des mélanges se ramènent par l'analyse à la forme imprimée à tous les éléments du composé, l'homme, par exemple, à une âme et à un corps, et le corps, aux quatre éléments. Comme chaque objet apparaît ainsi composé de *matière* et d'un principe qui lui donne la *forme* (puisque la matière même des éléments prise en elle-même n'a pas de forme[1]), on est conduit à se demander d'où la matière tient sa forme, et à rechercher si l'âme est simple ou s'il y a en elle deux parties, dont l'une joue le rôle de matière et l'autre celui de forme[2], en sorte que la première partie soit semblable à la forme que reçoit l'airain d'une statue, et la seconde au principe qui produit la forme elle-même.

Transportant ce point de vue à la contemplation de l'univers, on s'élève à l'Intelligence, et on reconnaît en elle le créateur du monde, le Démiurge : c'est en recevant d'elle ses *formes* (μορφαί) par l'intermédiaire d'un autre principe, de l'Ame universelle, que la substance [matérielle] est devenue eau, air, terre et feu ; d'un côté, l'Ame donne la forme aux quatre éléments du monde[3]; de l'autre, elle reçoit de l'Intelligence les *raisons* [séminales][4], comme les âmes des artistes eux-mêmes reçoivent des arts les *raisons* qu'ils réalisent[5]. Ainsi, dans l'Intelligence il y a une partie qui est la forme de l'Ame : c'est l'Intelligence considérée comme forme ; il y en a une autre qui donne la forme (comme l'artiste donne à l'airain la forme de la statue) et qui possède en soi tout ce qu'elle donne[6]. Or

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 6 ; t. I, p. 201. — [2] L'âme raisonnable est avec l'intelligence pure dans le même rapport que la matière avec la forme. *Voy. Enn.* III, liv. IX, n° 5 ; t. II, p. 254. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 12, t. II, p. 291 ; et *Enn.* IV, liv. IV, § 14, t. II, p. 350. — [4] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 17-18 ; et liv. IX, § 2-3 ; t. I, p. 191-193, et p. 262-263. *Voy.* encore ci-après *Enn.* VI, liv. IV, § 9. — [5] Sur les divers sens que le mot *raison* a dans Plotin, *Voy.* le tome I, p. 101, note 1 ; p. 189, note 4 ; p. 197, note 1 ; p. 240, note 2 ; p. 249, note 2. — [6] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 10-12 ; t. II, p. 344-349.

les *formes* que l'Intelligence donne à l'Ame se rattachent à la vérité d'aussi près que possible, tandis que celles que l'Ame donne au corps ne sont que des *images* et des *apparences* éloignées de la vérité[1].

IV. Pourquoi, arrivés à l'Ame, ne nous y arrêtons-nous pas et ne la regardons-nous pas comme le premier principe? C'est que l'Intelligence est une puissance différente de l'Ame et meilleure qu'elle; or, ce qui est meilleur est antérieur par sa nature. Qu'on ne croie pas, comme le font quelques-uns[2], que ce soit l'Ame qui, arrivée à son état de perfection, engendre l'Intelligence. Comment ce qui est en puissance pourra-t-il être en acte, s'il n'y a un principe qui le fasse passer de la puissance à l'acte? Car si ce passage s'opérait par hasard, il pourrait ne pas avoir lieu. Il faut donc accorder le premier rang à ce qui est en acte, qui n'a besoin de rien, qui est parfait, et placer au second rang les choses imparfaites. Celles-ci sont rendues parfaites par les principes qui les ont engendrées, lesquels remplissent à leur égard un rôle paternel, en rendant parfait ce que dans l'origine ils avaient engendré imparfait. Ce qui est ainsi engendré est *matière* par rapport au principe créateur, puis devient parfait en recevant de lui la *forme*. D'ailleurs, l'Ame subit la passion; or il faut qu'il y ait quelque chose d'impassible, sans quoi tout serait dissous par le temps; il doit donc y avoir un principe antérieur à l'Ame. Ensuite, l'Ame est dans le monde; or, il doit y avoir quelque chose qui demeure hors du monde, qui soit par conséquent supérieur à l'Ame: car, puisque ce qui est dans le monde est dans le corps, dans la matière, s'il n'y avait rien hors du

1 *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 3 et 7; t. II, p. 215 et 224. — 2 Creuzer pense que Plotin désigne ici Anaxagore ou Démocrite. Nous croyons qu'il s'agit des Stoïciens, parce que notre auteur les réfute par les mêmes arguments dans l'*Ennéade* IV, liv. VII, § 8, nº 14; t. II, p. 457-459.

monde, rien ne resterait permanent; dans ce cas, la raison [séminale] de l'homme et toutes les autres raisons ne sauraient être éternelles, ni permanentes. Des considérations précédentes, auxquelles on pourrait en joindre beaucoup d'autres, il résulte qu'il est nécessaire d'admettre qu'au-dessus de l'Ame existe l'Intelligence.

V. L'Intelligence, pour prendre ce mot dans son vrai sens, n'est pas seulement en puissance, n'arrive pas à être intelligente après avoir été inintelligente (sinon, nous serions obligés de chercher encore un autre principe supérieur à elle); elle est en acte, elle est éternelle[1]. Si elle est intelligente par elle-même, elle pense par elle-même ce qu'elle pense, elle possède par elle-même ce qu'elle possède. Or, puisqu'elle pense d'elle-même et par elle-même, elle est elle-même ce qu'elle pense. Si autre chose était son essence, autre chose ce qu'elle pense, son essence serait inintelligente; elle serait en puissance, non en acte. Il ne faut donc pas séparer la pensée de son objet, quoique les choses sensibles nous aient fait prendre l'habitude de concevoir même les choses intelligibles séparées les unes des autres.

Quel est donc le principe qui agit, qui pense, et quel est donc l'acte, quelle est la pensée de l'Intelligence, pour que nous admettions qu'elle est ce qu'elle pense? Evidemment l'Intelligence, par cela même qu'elle *est* réellement, pense les *êtres*, et les fait exister; elle est donc les êtres. En effet, il faut que les êtres existent ou hors d'elle, ou en elle, et, dans le second cas, qu'ils lui soient identiques. Qu'ils existent hors d'elle, c'est impossible : où seraient-ils? Il faut donc qu'ils existent en elle, qu'ils lui soient identiques. Ils ne sauraient être dans les objets sensibles,

[1] Cette phrase est citée par Jean Philopon, *Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote*, III, fol. 7, Venise; et par Syrianus, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, II, 4, p. 29.

comme le croit le vulgaire, parce que les objets sensibles ne sauraient être les premiers dans aucun genre. La forme qui est dans leur matière n'est que le simulacre de l'être; or, toute forme qui est dans une chose autre qu'elle-même y est mise par un principe supérieur et en est l'image. Enfin, s'il est nécessaire que l'Intelligence soit la puissance créatrice de l'univers, elle ne saurait, en le créant, penser les êtres comme existant dans ce qui n'existe pas encore. Les intelligibles doivent donc exister antérieurement au monde, n'être pas des images des choses sensibles, être au contraire leurs *archétypes* et constituer l'essence de l'Intelligence. Dira-t-on qu'il suffit des raisons [séminales]? Ces raisons seront sans doute éternelles; or, si elles sont éternelles et impassibles, elles doivent exister dans l'Intelligence dont nous avons décrit les caractères, Intelligence qui est antérieure à l'*habitude*[1], à la *nature* et à l'*âme*[2], parce que ces choses sont en puissance.

L'Intelligence est donc essentiellement les êtres, et, quand elle les pense, ils ne sont pas hors d'elle; ils ne lui sont ni antérieurs, ni postérieurs. L'Intelligence est le premier législateur, ou plutôt elle est la loi même de l'existence. On a donc eu raison de dire: « La pensée est la même chose » que l'être[3]. » La science des choses immatérielles est identique à ces choses mêmes. C'est pourquoi je me reconnais moi-même pour un être et j'ai des réminiscences des choses intelligibles. En effet, aucun des êtres n'est hors de l'Intelligence, n'est renfermé dans un lieu : tous subsistent toujours en eux-mêmes immuables et indestructibles; c'est pour cela qu'ils sont réellement *êtres;* s'ils naissaient et périssaient, ils ne posséderaient l'existence que d'une manière adventice, ils ne seraient plus êtres;

[1] Sur le sens du mot *habitude*, *Voy.* notre tome I, p. 221, note 3. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. VII, n° 14; t. II, p. 457-459. — [3] Ce vers de Parménide a déjà été cité ci-dessus liv. I, § 8, p. 19, note 2.

ce serait l'existence qu'ils posséderaient qui serait l'être. C'est seulement par participation que les choses sensibles sont ce qu'on dit qu'elles sont; la nature qui constitue leur substance reçoit sa forme d'ailleurs, comme l'airain reçoit la sienne du statuaire, le bois, de l'artisan : tandis que l'image de l'art pénètre dans la matière, l'art lui-même reste dans son identité et possède en lui-même la véritable essence de la statue et du lit. Ainsi, cette nécessité générale où sont les corps de participer à des images montre qu'ils sont autres que les êtres : car ils changent, tandis que les êtres sont immuables, ont en eux-mêmes leur propre fondement, et n'ont pas besoin d'exister dans un lieu, puisqu'ils n'ont pas d'étendue, qu'ils subsistent d'une existence intellectuelle et absolue. Enfin, l'existence des corps [1] a besoin d'être conservée par un autre principe, tandis que l'Intelligence, qui fait subsister des objets périssables par eux-mêmes, n'a besoin de rien qui la fasse elle-même subsister.

VI. Ainsi, l'Intelligence est les êtres ; elle les renferme tous en elle, non d'une manière locale, mais de la manière dont elle se possède elle-même ; elle ne fait qu'un avec eux. Toutes les essences à la fois sont contenues en elle et y restent distinctes, comme une foule de connaissances peuvent se trouver dans l'âme sans que leur nombre cause aucune confusion : car chacune paraît lorsqu'il le faut, sans entraîner les autres avec elle. Si dans l'âme chaque

[1] *Σωμάτων γὰρ φύσις σώζεσθαι παρ' ἄλλου θέλει.* Creuzer voit ici un jeu de mots dans le rapprochement de *σωμάτων* et de *σώζεσθαι*. Il cite à l'appui de son opinion ce passage de Platon : « Les disciples » d'Orphée considèrent le mot *σῶμα* comme relatif à la peine que » l'âme subit durant son séjour dans le corps en expiation de ses » fautes. Ainsi cette enceinte corporelle serait comme la prison où » elle est *gardée*, *σώζεται*. Le corps est donc, comme son nom le » porte, *ce qui conserve* l'âme jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa » dette. » (*Cratyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 50.)

pensée est un acte indépendant des autres pensées, l'Intelligence doit à plus forte raison être toutes choses à la fois, avec cette restriction cependant que chacune d'elles est une puissance particulière. Prise dans son universalité, l'Intelligence contient toutes les essences comme le genre contient les espèces, le tout, les parties. Les puissances séminales mêmes portent l'empreinte de cette universalité. Chacune prise dans sa totalité est un centre qui contient indivises toutes les parties de l'organisme; cependant la raison des yeux y diffère de celle des mains, et cette diversité se manifeste par celle des organes qui sont engendrés[1]. Chacune des puissances de la semence est donc l'unité totale de la raison séminale quand cette puissance est réunie aux autres qui sont impliquées en elle[2]. Ce qui est corporel dans la semence contient de la matière, l'humide, par exemple; mais la *raison séminale* est la forme entière; elle est identique à la *puissance générative*, puissance qui est elle-même l'image d'une puissance supérieure de l'âme. Cette puissance générative qui se trouve dans les semences s'appelle ordinairement *nature*. Procédant des puissances supérieures comme la lumière rayonne du feu, elle dompte et façonne la matière, en lui donnant la raison séminale[3], sans la pousser ni la mouvoir par des leviers.

VII. Les *notions scientifiques* (ἐπιστῆμαι) que l'âme se forme des objets sensibles par la raison discursive, et qu'il conviendrait plutôt d'appeler *opinions*[4], sont *postérieures à ces objets* (ὕστεραι τῶν πραγμάτων, *a posteriori*), par conséquent n'en sont que les images; mais les notions vraiment scientifiques que la raison discursive reçoit de

[1] *Voy.* Aristote, *De la Génération* I, 18. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, dans notre tome I, p. LXXX-LXXXI. — [3] Sur la Nature, *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 1-3; t. II, p. 211-215. — [4] Sur l'Opinion, *Voy.* ci-dessus liv. V, § 1, p. 73.

l'intelligence ne font concevoir rien de sensible. En tant qu'elles sont des notions scientifiques, elles sont les choses mêmes dont elles sont les conceptions : elles offrent l'union intime de l'intelligence et de la pensée. L'Intelligence intérieure (ὁ νοῦς ἔνδον), qui est les essences premières, se possède elle-même intimement, habite en elle-même de toute éternité, enfin est un *acte :* elle ne promène pas ses regards hors d'elle, parce qu'elle possède tout en elle-même; elle n'acquiert pas, ne raisonne pas pour trouver des choses qui ne lui seraient pas présentes. Ce sont là des opérations propres à l'âme; l'intelligence, demeurant fixée en elle-même, est toutes choses simultanément; ce n'est cependant pas la pensée qui fait subsister chacune d'elles : ce n'est pas parce que l'intelligence a pensé Dieu ou le mouvement, par exemple, que Dieu ou le mouvement existent[1]. Quand on dit que les *pensées* (νοήσεις) sont les *formes* (εἴδη), on se trompe si l'on entend par là que l'intelligible n'existe que parce que l'intelligence le pense; au contraire, c'est seulement parce que l'intelligible existe que l'intelligence peut penser. Sinon, comment arriverait-elle à le penser? Elle ne peut le rencontrer par hasard, ni se consumer en efforts stériles.

VIII. Puisque la *pensée* (νόησις) est une chose essentiellement une[2], la *forme* (εἶδος), qui est l'objet de la pensée, et l'*idée* (ἰδέα), sont une seule et même chose. Quelle est cette chose? l'intelligence et l'essence intellectuelle : car aucune idée n'est étrangère à l'intelligence; chaque forme est intelligence, et l'Intelligence tout entière est toutes les formes; chaque forme particulière est une intelligence particulière. De même la science, prise dans sa totalité, est toutes les notions qu'elle embrasse; chaque notion est une partie de la science totale; elle n'en est point séparée

[1] *Voy.* ci-dessus liv. I, § 4, p. 11. — [2] Nous lisons avec Creuzer et Taylor ἓν ὄντως, au lieu de ἐνόντος, leçon suivie par Ficin.

localement, et elle existe en puissance dans le tout[1]. L'Intelligence demeure en elle-même, et, en se possédant tranquillement elle-même, elle est la plénitude éternelle de toutes choses. Si on la concevait antérieure à l'Être, il faudrait dire que c'est son action, sa pensée qui a produit et engendré les êtres. Mais, comme il faut au contraire admettre que l'Être est antérieur à l'Intelligence, on doit, dans le principe pensant, concevoir d'abord les êtres, ensuite l'acte et la pensée, comme à l'essence du feu vient se joindre l'acte du feu, en sorte que les êtres ont l'intelligence innée[2] comme leur acte. Or l'être est un acte; donc l'être et l'intelligence sont un seul acte, ou plutôt tous deux ne font qu'un[3]. Ils ne forment par conséquent qu'une seule nature, comme les êtres, l'acte de l'être et l'intelligence; dans ce cas, la pensée est l'*idée* (εἶδος), la *forme* (μορφή), l'*acte* de l'être. En séparant par la pensée l'être et l'intelligence, nous concevons un des principes comme antérieur à l'autre. L'intelligence qui opère cette séparation est en effet différente de l'être dont elle se sépare[4]; mais l'Intelligence qui est inséparable de l'Être et qui ne sépare pas de l'être la pensée est l'être même est toutes choses.

IX. Quelles sont donc les choses contenues dans l'unité de l'Intelligence et que nous divisons en les pensant? Il faut les énoncer sans en troubler le calme, et contempler ce que contient l'Intelligence par une science qui reste en quelque sorte dans l'unité. Puisque ce monde sensible est un animal qui embrasse tous les animaux, puisqu'il tient son existence et son essence d'un principe différent de

[1] *Voy.* la même comparaison plus développée *Enn.* IV, liv. IX, § 5; t. II, p. 501-502. — [2] Nous lisons ἐνόντα, comme Ficin, au lieu de ἐν ὄντα, que Creuzer a eu le tort de maintenir dans le texte, puisqu'il a reconnu lui-même dans ses notes que la leçon suivie par Ficin était plus conforme à la suite des idées. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. IX, n° 1; t. II, p. 239. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. IX, n° 1; t. II, p. 240.

lui-même [de l'Ame universelle], principe qui relève à son tour de l'Intelligence, il est nécessaire que l'Intelligence elle-même contienne l'*archétype universel*, qu'elle soit ce monde intelligible dont Platon dit dans le *Timée :* « L'In- » telligence voit les idées comprises dans l'Animal qui » est[1]. » Comme, dès que la raison [séminale] d'un animal existe avec la matière propre à la recevoir, il est nécessaire que cet animal soit engendré ; de même, dès qu'il y a une nature intellectuelle, toute-puissante, que nul obstacle n'arrête (puisque rien ne s'interpose entre elle et la substance capable de recevoir la forme), il est nécessaire que cette dernière substance soit embellie par l'Intelligence ; mais elle ne présente qu'à l'état de division la forme qu'elle reçoit, en sorte qu'elle nous montre d'un côté l'homme [par exemple], d'un autre côté le soleil, tandis que l'Intelligence possède tout dans l'unité.

X. Donc, dans le monde sensible, toutes les choses qui sont des *formes* procèdent de l'Intelligence ; celles qui ne sont pas des formes n'en procèdent pas. C'est pourquoi on ne trouve dans le monde intelligible aucune des choses qui sont contraires à la nature, pas plus qu'on ne trouve dans les arts ce qui est contraire à l'art. Ainsi, la raison séminale ne contient pas les défauts, celui de boiter, par exemple. Ces défauts ne se produisent que dans la génération, quand la raison ne domine pas la matière : car tout défaut de forme est un accident[2].

Les qualités conformes à la nature, les quantités, les nombres, les grandeurs, les états, les actions et les passions naturelles, les mouvements et les repos, soit généraux, soit

[1] *Voy.* le passage du *Timée* cité dans notre tome II, p. 238, note 2. — [2] Il y a dans le texte : ἡ δὲ ἐκ τῆς τύχης λύμη τοῦ εἴδους, et Ficin traduit : « Nempe speciei jactura casu accidit et fortuna. » Creuzer propose ici une conjecture qu'il explique en çe termes : « Malo » quærere quam decernere an hæc verba ita interpungi et expli- » cari possint : ἡ δέ, ἐκ τῆς τύχης (sc. χωλεία, ἐστὶ) λύμη εἴδους, *Clau-*

particuliers, sont au nombre des choses qui se trouvent dans le monde intelligible, où le temps est remplacé par l'éternité[1] et l'espace par la propriété qu'ont les intelligibles d'être les uns dans les autres. Comme dans le monde intelligible toutes choses sont ensemble, quelle que soit celle que vous preniez, elle est *essence*, nature intellectuelle et vivante; elle est *identité* et *différence*, *mouvement* et *repos*[2]; elle est ce qui se meut et ce qui est en repos, elle est *essence* et *qualité*, elle est tout en un mot. Là, chaque essence est en acte au lieu d'être seulement en puissance; par conséquent elle n'est pas séparée de la qualité.

Mais n'y a-t-il dans le monde intelligible que ce qui est contenu dans le monde sensible, ou bien y a-t-il encore autre chose? — Considérons les arts sous ce rapport. D'abord, il n'y a dans le monde intelligible aucune imperfection. S'il y a du mal ici-bas, il provient du manque, de la privation, du défaut; il est un état de la matière ou de toute chose semblable à la matière qui n'a pas bien reçu la forme[3].

XI. Considérons donc les arts et leurs productions. On ne peut rapporter au monde intelligible, si ce n'est comme impliqués dans la raison humaine, les arts d'imitation tels que la peinture, la sculpture, la danse, l'art mimique, parce qu'ils prennent naissance ici-bas, qu'ils se proposent pour modèles des objets sensibles, qu'ils en représentent les figu-

» *dicatio vero, quæ fortuna sive casu fit, est noxa formæ.* » Cette conjecture ne nous paraît point nécessaire pour expliquer la phrase qui offre un sens très-satisfaisant et tout à fait conforme à la doctrine de Plotin. *Voy.* notamment *Enn.* II, liv. III, § 16; t. II, p. 170.

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VII, § 10; t. II, p. 196-199. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. VII, § 2; t. II, p. 174. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 2; t. I, p. 102. Ce passage de Plotin est cité par Syrianus, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, fol. 29, b. *Voy.* les *Éclaircissements* à la fin de notre volume.

res, les mouvements et les proportions visibles[1]. S'il y a en nous une faculté qui, en étudiant les beautés qu'offre la symétrie dans les animaux, considère les caractères généraux de cette symétrie, elle fait partie de la puissance intellectuelle qui contemple là-haut la symétrie universelle. Quant à la musique, qui étudie le rhythme et l'harmonie, elle est, en tant qu'elle examine ce qu'il y a d'intelligible dans ces deux choses, l'image de la musique qui s'occupe du rhythme intelligible.

Pour les arts qui produisent des œuvres sensibles, comme l'architecture, l'art du charpentier, en tant qu'ils font usage de certaines proportions, ils ont leurs principes dans le monde intelligible et ils participent à sa sagesse. Mais, comme ils appliquent ces proportions à des objets sensibles, ils ne peuvent être tout entiers rapportés au monde intelligible, si ce n'est en tant qu'ils sont contenus dans la raison humaine. Il en est de même de l'agriculture, qui seconde le développement des végétaux; de la médecine, qui s'occupe de procurer ici-bas la santé, et de l'art qui donne au corps la force ainsi que la vigueur[2] : car il y a là-haut une autre puissance, une autre santé, desquelles tous les animaux tiennent la vigueur dont ils ont besoin.

Enfin, la rhétorique, la stratégie, l'économie privée et publique, la politique, participent à la science intelligible lorsqu'elles pratiquent et qu'elles étudient les principes de l'honnête[3]. La géométrie, qui s'occupe des choses intelligibles, doit être rapportée au monde intelligible. Il en est de même de la philosophie : elle occupe le premier rang parmi les sciences parce qu'elle étudie l'être. Voilà ce que nous avions à dire des arts et des œuvres qu'ils produisent.

XII. Si le monde intelligible contient l'idée de l'homme,

[1] *Voy.* Platon, *République*, liv. X. — [2] Il s'agit ici de la gymnastique. *Voy.* Platon, *Gorgias*, p. 464. — [3] Nous suivons Creuzer qui propose de lire τῶν καλῶν κοινωνοῦσι, au lieu de τὸ καλὸν κοινωνοῦσι.

il renferme aussi celle de l'homme raisonnable et de l'artiste, par conséquent l'idée des arts qui sont engendrés par l'intelligence. Il faut donc admettre que l'on trouve dans le monde intelligible les idées des *universaux* (τὰ καθ' ὅλου), l'idée de l'homme même, par exemple, et non celle de Socrate. Il est néanmoins nécessaire d'examiner si l'on ne trouve pas aussi là-haut l'idée de l'*homme individuel* (ὁ καθ' ἕκαστα)[1], c'est-à-dire de l'homme considéré avec les choses qui diffèrent dans chaque individu[2] : car l'un a un nez aquilin, par exemple, et l'autre un nez plat. On doit admettre que ces différences sont impliquées dans l'idée de l'homme, comme il y a des différences dans l'idée de l'animal; mais c'est de la matière que vient que l'un a tel nez aquilin et l'autre tel nez plat. De même, parmi les variétés de couleur, les unes sont contenues dans la raison séminale, les autres dérivent de la matière et du lieu.

XIII. Il nous reste à dire s'il n'y a dans le monde intelligible que ce qui est dans le monde sensible, ou bien s'il faut distinguer l'âme particulière et l'âme même (αὐτοψυχή), l'intelligence particulière et l'intelligence même (αὐτονοῦς), comme nous avons ci-dessus distingué l'homme particulier et l'homme même.

On ne doit pas regarder toutes les choses qui sont ici-bas comme des images d'archétypes, l'âme d'un homme comme une image de l'âme même. Il y a entre les âmes seulement des degrés divers de dignité : l'âme qui est ici-bas n'est pas l'âme même; mais, comme elle existe d'une existence réelle, elle doit contenir aussi une certaine sagesse, une certaine justice, une certaine science, qui ne sont pas des images de la sagesse, de la justice et de la science intelligibles, comme les objets sensibles le sont

[1] *Voy.* ci-dessus le livre VII. — [2] Taylor, comme le remarque Creuzer, n'a pas bien saisi le sens de ce passage. Il traduit : *not because he is the same with another man.*

des objets intelligibles, mais qui sont ces mêmes choses placées ici-bas dans des conditions différentes d'existence : car elles ne sont pas circonscrites en un lieu. Aussi, quand l'âme sort du corps, elle conserve ces choses en elle : car le monde sensible n'existe que dans un lieu déterminé, tandis que le monde intelligible existe partout; donc, tout ce que l'âme renferme en elle ici-bas est aussi dans le monde intelligible. Par conséquent si, par choses sensibles, on entend les choses visibles, non-seulement les choses qui sont dans le monde sensible sont dans le monde intelligible, mais il y en a d'autres encore là-haut. Si, au contraire, on comprend dans le monde sensible l'âme et ce qui lui appartient, toutes les choses qui sont là-haut sont aussi ici-bas.

XIV. Admettrons-nous que l'essence qui contient tous les intelligibles [c'est-à-dire l'Intelligence] est le Principe suprême? Comment pourrions-nous le faire? Le Principe suprême doit être essentiellement un, absolument simple, et les essences forment une multitude. — Mais, si les essences forment ainsi une multitude, comment cette multitude, comment toutes ces essences peuvent-elles exister? Comment l'Intelligence est-elle toutes ces choses? D'où procède-t-elle? C'est une question que nous traiterons ailleurs[1].

On demandera peut-être encore si le monde intelligible comprend les idées des objets qui proviennent de la corruption, qui sont nuisibles ou désagréables[2], de la boue et des ordures, par exemple. Voici notre réponse : Toutes les choses que l'Intelligence universelle reçoit du Premier

[1] *Voy. Enn.* VI, liv. VII. — [2] Taylor propose de lire ici τεχνικῶν au lieu de χαλεπῶν et traduit : « With respect, however, to things » generated from putrefaction, and to things *artificial*. » Il est facile de reconnaître que cette conjecture est contraire au sens général de la phrase et à l'enchaînement des idées.

sont excellentes ; or, parmi elles, on ne trouve pas les idées de ces objets vils et sales qu'on a cités ; l'Intelligence ne les comprend pas. Mais, en recevant de l'Intelligence les idées, l'Ame reçoit aussi de la matière d'autres choses, parmi lesquelles se trouvent les accidents dont on parle. Du reste, pour bien résoudre cette objection, il faut recourir au livre où nous expliquons *comment de l'Un procède la multitude des idées*[1].

Concluons. Les composés accidentels où l'Intelligence n'est pour rien, et qui sont formés par un concours fortuit d'objets sensibles, n'ont pas d'idées qui leur correspondent dans le monde intelligible. Les choses qui proviennent de la corruption ne sont engendrées que parce que l'Ame est incapable de rien faire de meilleur dans ce cas ; sinon elle eût produit plutôt quelque objet conforme à la nature ; elle produit donc ce qu'elle peut.

Quant aux arts, tous ceux qui se rapportent aux choses naturelles à l'homme sont compris dans l'idée de l'homme même. L'art qui est universel est antérieur aux autres arts ; mais il est lui-même postérieur à l'Ame même, ou plutôt à la vie qui est dans l'Intelligence avant de devenir âme, et qui, devenant âme, mérite d'être appelée l'Ame même.

[1] C'est le titre du livre VII de l'*Ennéade* VI.

SIXIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER[1].

DES GENRES DE L'ÊTRE, I.

I. Des philosophes très-anciens ont cherché combien il y a d'êtres et quelles en sont les espèces. Les uns ont dit qu'il y a un seul être, d'autres qu'il y a un nombre limité d'êtres, d'autres qu'il y en a un nombre infini. En outre, ceux qui n'ont reconnu qu'un seul être ont professé des opinions très-différentes, ainsi que ceux qui ont reconnu soit un nombre limité, soit un nombre infini d'êtres. Comme les opinions de ces philosophes ont été suffisamment examinées par leurs successeurs, nous ne nous en occuperons pas. Nous étudierons la doctrine de ceux qui, après avoir examiné les opinions de leurs prédécesseurs, se sont arrêtés eux-mêmes à des genres déterminés, qui n'ont admis ni un seul être, parce qu'ils ont reconnu qu'il y a multiplicité même dans les intelligibles, ni un nombre infini d'êtres, parce que cette infinité ne saurait

[1] Ce livre comprend deux parties : 1° Critique des dix catégories d'Aristote, § 1-24 ; 2° Critique des quatre catégories des Stoïciens, § 25-30. Pour les autres Remarques générales sur ce livre, *Voy.* les *Éclaircissements* à la fin du volume.

exister et qu'elle rendrait toute science impossible; mais qui, divisant les êtres dont le nombre est limité, et voyant qu'on ne pouvait considérer ces divisions comme des *éléments*, en ont fait des *genres* : quelques-uns [les Péripatéticiens] en ont admis dix, d'autres en ont admis un nombre moindre [comme l'ont fait les Stoïciens], ou un nombre plus grand[1]. Il y a aussi un dissentiment pour les genres : car les uns ont voulu que les genres fussent des *principes*[2]; les autres, qu'ils formassent des *classes*[3].

[CRITIQUE DES CATÉGORIES D'ARISTOTE.]

Examinons d'abord la doctrine qui divise les êtres en dix [classes]. Nous rechercherons s'il faut admettre que ses partisans reconnaissent *dix genres*, qui portent le nom commun de l'être, ou bien *dix catégories* : car ils disent que l'*être* n'est pas synonyme dans toutes choses, et ils ont raison[4].

1 Pour tout le morceau qui précède, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — 2 C'est l'opinion même de Plotin. — 3 C'est l'opinion d'Aristote, comme l'explique Porphyre : « Le » genre est l'attribut essentiel applicable à plusieurs espèces » différentes entre elles, comme l'attribut *animal*... Comme les » attributs supérieurs s'appliquent aux termes inférieurs, l'espèce » est attribuée à l'individu, le genre l'est à l'espèce et à l'attribut » tout ensemble; le genre le plus générique est attribué au genre » ou aux genres, s'il y a plusieurs intermédiaires subordonnés, et » à l'espèce, et à l'individu. Le genre le plus générique s'applique » et à tous les genres qui sont au-dessous de lui, et aux espèces, et aux individus. Le genre qui précède l'espèce spécialissime s'applique aux espèces spécialissimes et aux individus; et » l'espèce qui n'est qu'espèce s'applique à tous les individus. L'individu ne s'applique qu'à un seul des êtres particuliers... Ainsi » donc l'individu est enveloppé par l'espèce; l'espèce l'est par le » genre. Le genre est un tout, l'individu une partie. L'espèce est » à la fois tout et partie; la partie appartient à un autre que soi; » le tout n'est point à un autre, mais dans d'autres : car le tout » est dans les parties. » (*Introduction aux Catégories*, ch. II, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 4, et p. 12-13.) — 4 « L'*être en soi* » a autant d'acceptions qu'il y a de catégories; car autant on en » distingue, autant ce sont de significations données à l'être. Or,

Commençons plutôt par demander à ces philosophes si les dix genres sont également dans les êtres intelligibles et dans les êtres sensibles, ou bien s'ils sont tous dans les êtres sensibles et quelques-uns seulement dans les êtres intelligibles : car il n'y a pas lieu de dire ici : *et vice versa*. Il faut donc chercher quels sont ceux des dix genres qui conviennent aux êtres intelligibles, voir si les êtres intelligibles peuvent être ramenés à un seul et même genre avec les êtres sensibles, ou si c'est par homonymie que la *substance* s'affirme à la fois des êtres intelligibles et des êtres sensibles. Si la substance est un *homonyme*[1], il y en a plusieurs genres. Si elle est un *synonyme*[2], il est absurde que ce mot ait le même sens dans les êtres qui possèdent le premier degré de l'existence et dans ceux qui en possèdent le degré inférieur : car les choses dans lesquelles on distingue un premier degré et un degré inférieur ne sauraient appartenir à un genre commun. Mais les philosophes dont nous parlons ne s'occupent pas des intelligibles dans leur division. Ils n'ont donc pas voulu diviser tous les êtres : ils ont laissé de côté ceux qui possèdent le plus haut degré de l'existence.

» parmi les choses qu'embrassent les catégories, les unes sont des » essences, d'autres des qualités, d'autres désignent la quantité, » d'autres la relation, d'autres l'action ou la passion, d'autres le » lieu, d'autres le temps : l'*être* se prend donc dans le même sens » que chacun de ses modes. » (Aristote, *Métaphysique*, V, 7; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. I. p. 167.)

[1] « On appelle *homonymes* les êtres qui n'ont de commun entre » eux qu'une appellation pareille, mais dont la définition, sous » cette appellation identique, est essentiellement différente : par » exemple, on appelle animal l'homme réel et l'homme représenté » en peinture. » (Aristote, *Catégories*, I, ch. I, § 1 ; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 53.) — [2] « On appelle *synonymes* les êtres » qui ont à la fois une appellation commune, et, sous cette appel- » lation, une définition essentiellement pareille. Tels sont l'homme » et le bœuf, appelés tous d'eux du nom d'animal. » (*Ibid.*, § 2, p. 53.)

II. [*Substance*[1].] Examinons encore si ces dix divisions sont des *genres* et comment la *substance* (οὐσία) peut former un genre : car c'est par elle qu'il faut absolument commencer.

Nous venons de dire que la *substance intelligible* et la *substance sensible* ne sauraient former un seul genre[2]. Sinon, il y aurait au-dessus de la substance intelligible et de la substance sensible une autre chose qui s'affirmerait également des deux et qui ne serait ni corporelle ni incorporelle : car, si elle était incorporelle, le corps serait incorporel ; si elle était corporelle, l'incorporel serait corporel.

D'abord, qu'y a-t-il de commun à la *matière*, à la *forme* et à l'*ensemble de la forme et de la matière?* Car les Péripatéticiens[3] donnent également le nom de substances à ces trois choses, tout en reconnaissant qu'elles ne sont pas substance au même degré : ils disent que la forme est plus substance que la matière[4], et ils ont raison ; ils ne soutiendraient pas que la matière est plus substance [comme le font les Stoiciens]. Ensuite, qu'y a-t-il de commun entre les *substances premières* et les *substances secondes*, puis-

[1] « *Substance* a, sinon un grand nombre de sens, du moins » quatre sens principaux : la substance d'un être, c'est, à ce qu'il » semble, ou l'*essence*, ou l'*universel*, ou le *genre*, ou enfin le *sujet*. » Le sujet, c'est ce dont tout le reste est attribut, ce qui n'est » attribut de rien. Examinons donc d'abord le sujet : car la sub- » stance, ce doit être avant tout le *sujet premier*. Le sujet pre- » mier est, dans un sens, la *matière*, dans un autre sens la *forme*, » et en troisième lieu, l'*ensemble de la forme et de la matière*. » (Aristote, *Métaphysique*, VII, 3 ; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 6.) — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 6-16, où Plotin distingue la *matière intelligible*, § 2-5, et la *matière sensible*. Simplicius cite cette objection de notre auteur (*Comm. des Catégories*, fol. 19, e) et il répond qu'Aristote ne traite ici que de la substance sensible. — [3] Nous ajoutons au texte, pour plus de clarté, le nom des philosophes que Plotin combat ici. — [4] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, VII, 3.

que les secondes doivent aux premières le nom de substances qu'on leur donne [1]?

En général, qu'est-ce que la *substance ?* C'est une question à laquelle les Péripatéticiens ne sauraient répondre : car, en indiquer la propriété [comme ils le font], ce n'est pas définir ce qu'elle est essentiellement, et il semble que la propriété d'être une chose susceptible d'admettre successivement les contraires, tout en restant identique et numériquement une [2], ne saurait convenir à toutes les substances [aux substances intelligibles].

III. Peut-on admettre que la substance soit une catégorie qui embrasse à la fois la *substance intelligible*, la *matière*, la *forme* et l'*ensemble de la forme et de la matière*, au même titre qu'on dit que la race des Héraclides forme un genre, non que tous ses membres aient un caractère commun, mais parce qu'ils sortent tous d'une même souche [3]? Alors, le premier degré appartiendra à cette substance [dont provient tout le reste], et le second degré aux autres choses qui sont moins substances. Qui empêche

[1] Simplicius cite ces objections de Plotin (*Comm. des Catégories*, fol. 20, d) et résout les questions qu'elles soulèvent. — [2] « Ainsi le » propre de la substance serait, tout en restant identique et numé» riquement une, d'admettre les contraires par un changement » qu'elle éprouve elle-même. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v, § 25; trad. fr., p. 72.) — [3] Cette pensée de Plotin est développée dans le passage suivant de Porphyre : « Les mots de *genre* et d'*espèce* n'ont » pas, à ce qu'il semble, une signification simple. Ainsi le genre » exprime la collection de plusieurs individus qui ont un certain » rapport, soit avec une unité, soit entre eux. C'est en ce sens qu'on » dit, par exemple, *le genre*, *la race des Héraclides*, en considérant » qu'ils sortent tous d'un seul ancêtre, c'est-à-dire, d'Hercule ; et ce » nom s'applique à la foule de ceux qui sont unis entre eux par un » rapport de parenté commune remontant à cette source. Cette dé» nomination sert à distinguer cette race de toutes les autres. » (*Introduction aux Catégories*, ch. II ; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 3.) Ce même passage de Plotin est cité par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 43, g.

donc que toutes choses forment une seule catégorie, puisque toutes les autres choses dont on dit : *elles subsistent*, doivent cette propriété à la *substance?* — Dira-t-on que les autres choses sont des *modifications* (πάθη)[1], et que les substances sont subordonnées les unes aux autres d'une manière différente? Mais, dans ce cas, nous ne pouvons pas encore nous arrêter à la substance et déterminer sa propriété fondamentale afin d'en déduire les autres substances. Les substances seront donc ainsi congénères, elles auront quelque chose qui sera en dehors des autres genres[2]. Que signifient alors ces expressions : *essence* (*quiddité*, τὸ τί), *forme déterminée* (*eccéité*, τὸ τόδε), *être un sujet*, *n'être pas un sujet*, *n'être dans aucun sujet*, *n'être attribué à aucune autre chose*[3] (quand on dit : la blancheur est une qualité du corps, la quantité est quelque chose de la substance, le temps est quelque chose du mouvement, et le mouvement est quelque chose du mobile), puisque la substance seconde est attribuée à une autre chose[4]? —

[1] « Si l'on supprime les attributs, il ne reste rien que la *matière*. » Toutes les autres choses sont, ou bien des *modifications*, des » actions, des puissances des corps, ou bien, comme la longueur, » la largeur, la profondeur, des quantités, mais non des *substan-* » *ces*... Sous ce point de vue, la matière est nécessairement la » seule substance; et j'appelle *matière* ce qui n'a, de soi, ni forme, » ni quantité, ni aucun des caractères qui déterminent l'être : car » il y a quelque chose dont chacun de ces caractères est un attri- » but, quelque chose qui diffère, dans son existence, de l'être selon » toutes les catégories. Tout le reste se rapporte à la *substance*, la » substance se rapporte à la *matière*. » (Aristote, *Métaphysique*, VII, 3; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 7.) — [2] « Il n'y a pas » de catégorie qui découle de la substance, parce qu'elle ne se dit » d'aucun sujet. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v, § 15.) — [3] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, VII, 1, etc.; *Catégories*, II, ch. 5. — [4] « La » substance, dans l'acception la plus exacte, la *substance pre-* » *mière*, la substance par excellence, est celle qui ne se dit » point d'un sujet, et ne se trouve pas dans un sujet : par exemple, » un homme, un cheval. On appelle *substances secondes* les

Mais, nous répondra-t-on, la substance seconde est attribuée à la substance première dans un autre sens [que la qualité à la substance], comme genre, comme constituant une partie, comme étant ainsi l'essence du sujet, tandis que la blancheur est attribuée à une autre chose en ce sens qu'elle est dans un sujet[1]. On dira donc que ces choses ont des propriétés qui les distinguent des autres, on les rassemblera par conséquent en une unité et on les appellera *substances;* cependant, on ne saurait en faire un genre, ni définir ainsi la notion et la nature de la substance.

Mais, en voici assez sur ce sujet. Passons à la quantité.

IV. [*Quantité.*] Les Péripatéticiens appellent *quantité* d'abord le nombre, puis la grandeur continue, l'espace et le temps[2]. Ils rapportent à ces choses les autres espèces de

» espèces où existent des substances qu'on nomme premières, et » non-seulement les espèces, mais aussi les genres de ces espèces : » par exemple, un homme est dans l'espèce homme; mais le » genre de l'espèce homme, c'est animal; ainsi homme, animal, c'est » ce qu'on appelle les substances secondes. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v, § 1-2; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 60-61.)

[1] « Toute substance semble désigner un objet réel. Pour les » *substances premières*, il est incontestablement vrai qu'elles dé» signent quelque chose de réel, puisque ce qu'elles désignent » est toujours un individu et une unité numérique. Quant aux » *substances secondes*, bien qu'elles semblent, par la forme même » de l'appellation, désigner aussi une chose spéciale, comme » lorsqu'on dit homme, animal, ceci pourtant n'est pas exact. Elles » désignent plutôt une chose qualifiée : en effet, le sujet ici n'est » pas un comme la substance première, puisque homme, animal, se » disent de plusieurs hommes, de plusieurs animaux. Pourtant, » elles ne désignent pas non plus absolument une chose qualifiée, » comme le ferait cette expression : le blanc; le blanc ne désigne » en effet rien de plus qu'une qualité. Mais le genre et l'espèce » limitent la qualité à la substance, puisque le genre et l'espèce » désignent une substance qualifiée de certaine manière. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v, § 16-17; trad. fr., p. 67-68.) — [2] « La » quantité est soit définie (ou discrète), soit continue. Elle se » compose de choses dont les parties ont entre elles un rapport

quantité : c'est ainsi qu'ils disent que le mouvement est une quantité mesurée par le temps[1]. On pourrait aussi dire réciproquement que le temps reçoit du mouvement sa continuité.

Si la *quantité continue* est quantité en tant qu'elle est continue, il en résulte que la *quantité définie* ne sera plus quantité. Si la quantité continue n'est au contraire quantité que par accident, qu'y a-t-il alors de commun entre la quantité continue et la quantité définie[2] ?—Admettons que les nombres soient des quantités, quoique, si l'on voit bien que ce sont des quantités, on ne voie pas encore pourquoi on leur donne ce nom. — Quant à la ligne, à la surface et au corps, on les appelle grandeurs et non quantités : on ne leur donne ce dernier nom que lorsqu'on les évalue numériquement, qu'on dit, par exemple, deux ou trois coudées[3] : car le corps n'est une quantité qu'autant qu'il est mesuré ; de même l'espace est une quantité seulement par accident, et non par son essence. Or, il ne faut pas considérer ici ce qui est quantité par accident, mais ce qui est quantité par son essence, la quantité même. Trois bœufs ne sont pas une quantité ; la quantité, en ce cas, est le nombre qu'on

» de position, soit de choses dont les parties n'ont pas de position » respective. La quantité définie est, par exemple, le nombre et » la parole; la quantité continue, c'est la ligne, la surface, le corps, » et de plus, le temps et l'espace. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VI, § 1-2 ; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 72).

[1] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, V, 13. — [2] Simplicius (*Comm. des Catégories*, fol. 32, d) cite la question que Plotin pose ici et la réponse qu'il y fait ci-après, liv. III, § 13. — [3] « La pluralité est une » quantité lorsqu'elle peut se compter ; une grandeur, lorsqu'elle » peut se mesurer. On appelle pluralité ce qui est, en puissance, » divisible en parties non continues ; grandeur, ce qui peut se di- » viser en parties continues, etc. » (Aristote, *Métaphysique*, V, 13.) L'objection que Plotin fait ici à cette théorie d'Aristote est citée par Simplicius (*Comm. des Catégories*, fol. 34, a), qui la résout à l'aide de la théorie exposée sur ce point ci-après dans le livre III.

trouve en eux. Trois bœufs en effet appartiennent déjà à deux catégories. Il en est de même de la ligne et de la surface qui ont telle quantité. Mais, si la quantité de la surface est la quantité même, pourquoi la surface est-elle elle-même une quantité? C'est sans doute quand elle est déterminée par trois ou quatre lignes que la surface est appelée une quantité.

Dirons-nous donc que les nombres seuls sont la quantité? Attribuerons-nous alors ce privilége aux nombres en soi, lesquels sont des substances puisqu'ils existent en eux-mêmes[1]? Accorderons-nous le même privilége aux nombres existant dans les choses par lesquelles ils sont participés, et servant à nombrer, non des unités, mais dix bœufs, par exemple, ou dix chevaux? D'abord, il semblera absurde que ces nombres ne soient pas des substances, si les premiers en sont. Ensuite, il semblera également absurde qu'ils existent dans les choses qu'ils mesurent sans exister hors d'eux[2], comme les règles et les instruments qui servent à mesurer existent hors des objets qu'ils mesurent. D'un autre côté, si ces nombres existant en eux-mêmes servent à mesurer, et cependant n'existent pas dans les objets qu'ils mesurent, il en résultera que ces objets ne seront pas des quantités puisqu'ils ne participeront pas à la quantité même.

Quant à ces nombres, pourquoi seront-ils des quantités? C'est sans doute parce qu'ils sont des mesures. Mais ces mesures sont-elles des quantités ou la quantité même? Étant dans l'ordre des êtres, lors même qu'ils ne s'appli-

[1] Plotin combat ici la réfutation qu'Aristote a faite de la théorie des nombres considérés comme des substances indépendantes, dans sa *Métaphysique*, XIII, 6. — [2] « Les sciences mathématiques » ne traitent pas des êtres sensibles; elles n'ont pas néanmoins » pour objets d'autres êtres séparés. Mais il y a une foule d'acci- » dents qui sont essentiels aux choses en tant que chacun d'eux » réside essentiellement en elles, etc. » (Aristote, *Métaphysique*, XIII, 3.)

queraient à aucune des autres choses, les nombres resteront néanmoins ce qu'ils sont et ils seront placés dans la quantité[1]. En effet, leur unité désigne un objet, puis elle s'applique à un autre; alors le nombre exprime combien il y a d'objets, et l'âme se sert du nombre pour mesurer la pluralité. Or, en mesurant ainsi, l'âme ne mesure pas l'essence de l'objet, puisqu'elle dit *un* et *deux*, quels que soient ces objets, eussent-ils même une nature opposée; elle ne détermine pas quel est le caractère de chaque chose, si elle est chaude ou belle, par exemple; elle se borne à évaluer sa quantité. Par conséquent, que le nombre soit pris en lui-même ou dans les objets par lesquels il est participé, ce n'est pas dans ces objets, c'est dans le nombre que se trouve la quantité: ce n'est pas dans l'objet de trois coudées, par exemple, que se trouve la quantité, c'est dans le nombre trois. — Alors, pourquoi les grandeurs sont-elles aussi des quantités? C'est sans doute parce qu'elles se rapprochent de la quantité, et que nous appelons quantités les objets dans lesquels ces grandeurs se trouvent, quoique nous ne les mesurions pas avec la quantité en soi: nous appelons *grand* ce qui participe numériquement de *beaucoup;* et *petit*, ce qui participe de *peu*. Le grand et le petit ne sont pas des quantités absolues, mais relatives[2]; cependant les Péripatéticiens disent que ce sont des quantités relatives en tant qu'elles paraissent être des quantités[3]. C'est là une question à approfondir : car, dans cette doctrine, le nombre n'est pas un genre à part, tandis que les grandeurs tiendraient le second rang : il n'y a pas proprement un genre, mais une catégorie rassemblant les choses qui sont rapprochées les unes des autres et qui tiennent le premier ou le second

[1] Ce passage de Plotin est cité par Simplicius, *Comm. des Catégories*, fol. 33, b. — [2] Ce passage est cité par Simplicius, *Comm. des Catégories*, fol. 36, z. — [3] *Voy.* Aristote, *Catégories*, II, ch. VI, § 18-23; trad. fr., p. 76-78.

rang. Pour nous, nous avons à examiner si les nombres qui existent en eux-mêmes sont seulement des substances, ou s'ils sont aussi des quantités. Dans l'un et dans l'autre cas, il n'y a rien de commun entre les nombres dont nous parlons et ceux qui existent dans les choses par lesquelles ils sont participés [1].

V. Quant à la parole, au temps et au mouvement, quel rapport ont-ils avec la quantité?

Considérons d'abord la parole. On la mesure [2]. A ce titre la parole est une quantité, mais ce n'est pas en tant qu'elle est parole : car son essence est de signifier quelque chose [3], comme le font le nom et le verbe. L'air est la matière de la parole, comme il l'est du nom et du verbe, qui composent le langage. La parole est principalement une impulsion imprimée à l'air, mais ce n'est pas une simple impulsion : étant articulée, elle façonne l'air en quelque sorte; par conséquent, elle est un acte, mais un acte expressif. On pourrait raisonnablement dire que ce mouvement et cette impulsion sont une action, et que le mouvement qui suit est une modification, ou plutôt que le premier mouvement est une action d'une chose, et le second mouvement une modification d'une autre, ou bien que l'action se rapporte au sujet et que la modification est dans le sujet. Si la parole consistait, non dans l'impulsion, mais dans l'air, il y aurait alors deux choses et non plus une seule catégorie qui résulterait du caractère significatif de l'impulsion expressive.

Passons au temps [4]. S'il existe dans ce qui mesure, il faut examiner ce qui mesure : c'est sans doute l'âme ou l'instant présent. S'il existe dans ce qui est mesuré, il est une quantité en tant qu'il a telle quantité, qu'il est une année, par exemple; mais, en tant qu'il est le temps, il a une autre

[1] *Voy.* ci-après le liv. VI. — [2] *Voy.* Aristote, *Catégories*, II, ch. VI, § 4. — [3] *Voy.* Aristote, *Hermeneia*, ch. IV. — [4] Pour la théorie d'Aristote sur le temps, *Voy. Enn.* III, liv. VII, § 8; t. II, p. 191-194.

nature : car ce qui a telle quantité sans être par son essence une quantité n'en a pas moins telle quantité. En effet, le temps n'est pas une quantité. La quantité, lors même qu'elle n'est pas unie à une autre chose, n'en est pas moins essentiellement la quantité.

Quant à cette assertion que la propriété de la quantité est d'être égale et inégale[1], cette propriété appartient à la quantité même, et non aux objets qui participent à la quantité, à moins que ce ne soit par accident, en tant que l'on ne considère pas ces objets en eux-mêmes : un objet de trois coudées, par exemple, est une quantité en tant qu'on le prend dans son ensemble ; mais il ne forme pas un genre avec la quantité même ; seulement il est ramené avec elle à une espèce d'unité, à une catégorie commune.

VI. [*Relation.*] Considérons maintenant la ***relation*** (τὸ πρός τι)[2]. Voyons s'il y a dans les relatifs quelque chose de commun qui constitue un genre ou qui aboutisse à l'unité d'une autre manière.

Examinons avant tout si la relation (dans gauche et droit, par exemple, double et moitié) est une espèce d'***existence*** (ὑπόστασις) ou une ***habitude*** (σχέσις) ; ou si elle est une espèce d'existence dans certaines choses tandis qu'elle n'est pas une existence dans d'autres, ou si plutôt elle n'est une espèce d'existence nulle part[3]. Qu'existe-t-il en effet de particulier dans le double et la moitié, dans ce qui surpasse et ce qui est surpassé, dans la possession, la disposition, le decubitus, la station, le séant, dans la condition

[1] *Voy.* Aristote, *Catégories*, II, ch. VI, § 26. — [2] « On appelle relatives les choses qui sont dites, quelles qu'elles soient, les choses » d'autres choses, ou qui se rapportent à une autre chose, de quelque façon différente que ce soit. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VII, § 1.) Les exemples qui suivent sont empruntés à ce traité d'Aristote et à sa *Métaphysique*, V, 15. — [3] Cette objection de Plotin est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, folio 43, g.

de père et de fils, de maître et d'esclave, dans le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, l'actif et le passif, le mesurant et le mesuré, la sensation et la science? La science se rapporte à l'objet qui peut être su et la sensation à l'objet sensible : car la relation de la science à l'objet qui peut être su a une espèce d'existence dans l'acte relatif à la forme de l'objet qui peut être su; il en est de même de la relation de la sensation à l'objet sensible. On peut en dire autant de la relation de l'actif au passif, laquelle aboutit à un seul acte, ainsi que de la relation de la mesure à l'objet mesurable, de laquelle résulte le mesurage. Mais quelle chose est engendrée dans la relation du semblable au semblable? S'il n'y a rien d'engendré dans cette relation, on y trouve du moins quelque chose qui en est le fondement, savoir l'identité de qualité; cependant, alors il n'y a rien en dehors de la qualité propre à chacun des deux termes. Il en est de même des choses égales, parce que l'identité de quantité est antérieure à la manière d'être des deux choses; cette manière d'être elle-même n'a d'autre fondement que notre jugement, quand nous disons : Celui-ci et celui-là ont la même grandeur, la même qualité; celui-ci a engendré celui-là; celui-ci surpasse celui-là. Que sont la station et le séant en dehors de celui qui se tient debout ou qui est assis? Quant à la possession, si elle s'applique à celui qui possède, elle signifie plutôt le fait de posséder; si elle s'applique à ce qui est possédé, elle est une qualité. On en peut dire autant de la disposition. — Qu'existe-t-il donc en dehors des relatifs, si ce n'est la comparaison établie par notre entendement? Dans la relation de la chose qui surpasse à la chose qui est surpassée, la première est telle grandeur, et la seconde telle autre grandeur; ce sont là deux choses indépendantes; quant à la comparaison, elle n'existe pas en elles, mais dans notre entendement. La relation du gauche au droit et celle de l'antérieur au postérieur consistent dans des

positions diverses. C'est nous qui avons imaginé la distinction du gauche et du droit: il n'y a rien qui y réponde dans les objets. L'antérieur et le postérieur sont deux temps; mais c'est nous qui avons établi cette distinction.

VII. Si nous n'énonçons rien de véritable en parlant de ces choses, il n'y a rien de réel dans la relation et cette manière d'être n'a aucun fondement. Mais, si nous énonçons la vérité quand nous disons, en comparant deux instants: Celui-ci est antérieur et celui-là est postérieur, alors nous concevons que l'antérieur et le postérieur sont quelque chose indépendamment des sujets dans lesquels ils se trouvent. Il en est de même du gauche et du droit, ainsi que des grandeurs : nous admettons qu'il y a dans celles-ci, outre la quantité qui leur est propre, une certaine habitude en tant que l'une surpasse et que l'autre est surpassée. Si, sans que nous énoncions ou que nous concevions rien, il est réel que telle chose est le double d'une autre; si l'une possède et l'autre est possédée, lors même que nous n'en saurions rien; si les objets sont égaux avant que nous nous en apercevions; s'ils sont pareillement identiques sous le rapport de la qualité; enfin si, dans tous les relatifs, il y a une habitude qui soit indépendante des sujets dans lesquels elle se trouve, et dont nous nous bornons à remarquer l'existence [sans la créer]; s'il en est de même de la relation de la science à ce qui peut être su, relation qui constitue évidemment une habitude réelle; s'il en est ainsi, dis-je, il n'y a plus à chercher si l'habitude [appelée relation] est quelque chose de réel, mais il faut accorder que cette habitude subsiste dans certains sujets aussi longtemps que ces sujets demeurent tels qu'ils étaient, et lors même qu'ils seraient séparés, tandis que, dans d'autres sujets, cette habitude naît quand ils sont rapprochés ; il faut accorder enfin que, dans les sujets mêmes qui demeurent, il en est où cette habitude est anéantie ou altérée (le gauche et le proche, par exemple), ce qui a conduit

à croire que dans toutes ces relations il n'y a rien de réel. Ce point étant donc accordé, nous avons à chercher ce qu'il y a de commun dans toutes ces relations, et à examiner si ce qu'il y a de commun en elles constitue un genre et non un accident; puis, quelle réalité possède ce que nous avons trouvé.

Il faut appeler *relatif*, non ce qui est dit la chose d'une autre chose [1] (telles sont les habitudes de l'âme et du corps, par exemple), ni ce qui appartient à telle chose ou est dans telle chose (comme l'âme, par exemple, est dite l'âme de tel individu, ou est dans tel sujet), mais ce qui tient son existence uniquement de cette habitude [appelée *relation*]; et, par *existence* (ὑπόστασις), j'entends ici non l'existence qui est propre aux sujets, mais l'existence qu'on nomme *relative* (πρός τι) : ainsi, le double, par exemple, fait exister [corrélativement] la moitié, mais il ne fait pas exister l'*objet de deux coudées*, ni *deux* en général, ni l'*objet d'une coudée*, ni *un* en général; quand ces objets existent, par suite de leur manière d'être qui consiste en ce que celui-ci est *deux* et celui-là *un*, le premier s'appelle double et est tel en effet, et le second moitié. Ces deux objets ont donc fait en même temps et d'eux-mêmes que l'un fût double et l'autre moitié, choses qui ont été engendrées corrélativement, et elles n'ont d'existence que par leur *corrélation*, en sorte que le double tient son existence de ce qu'il surpasse la moitié, et la moitié tient son existence de ce qu'elle est surpassée par le double; par conséquent, l'une de ces choses n'est pas antérieure, et l'autre postérieure, mais leur existence est simultanée [2]. On pourrait

[1] *Voy.* la définition d'Aristote, citée ci-dessus, p. 160, note 2. — [2] « Les relatifs semblent pouvoir exister simultanément par » nature, et ceci est vrai de la plupart d'entre eux. Double et » moitié existent à la fois ; moitié existant, double existe aussi ; » l'esclave existant, le maître existe, et ainsi du reste. Il faut ajou- » ter que ces choses se détruisent aussi réciproquement : s'il n'y

examiner encore si les autres choses ont aussi cette simultanéité d'existence ou bien ne l'ont pas, comme cela arrive pour le père et le fils, ainsi que pour les cas semblables. Le père mort, en effet, le fils existe encore; le frère survit également au frère, puisque souvent nous disons que telle personne ressemble à une autre qui est morte.

VIII. La digression que nous venons de faire nous donne occasion de chercher pourquoi il y a une différence entre ces relations et celles dont nous avons parlé antérieurement. Mais que les Péripatéticiens nous disent d'abord quelle communauté d'existence se trouve dans la corrélation. On ne saurait avancer que cette communauté est quelque chose de corporel. Il reste donc, si elle est incorporelle, qu'elle existe dans les sujets mêmes ou hors d'eux. Si elle est une habitude identique chez tous, elle est un *synonyme*. Si elle est une habitude qui diffère selon les sujets dans lesquels elle se trouve, elle est un *homonyme :* car, de ce qu'elle est toujours appelée *habitude* [dans des choses différentes], il n'en résulte pas qu'elle ait toujours la même essence.—Devons-nous donc diviser les habitudes en deux classes, reconnaître que certains objets ont une habitude inerte et inactive, impliquant simultanéité d'existence, et que d'autres objets ont une habitude impliquant toujours puissance et action, de telle sorte qu'avant d'agir la capacité

» a pas de double, il n'y a pas de moitié; s'il n'y a pas de moitié, » il n'y a pas de double, et de même pour tous les autres cas. » Cependant cette simultanéité d'existence n'est pas vraie pour » tous les relatifs; la chose sue paraît antérieure à la science: car » en général nous tirons la science de choses qui existent préalablement. Il n'y a qu'un bien petit nombre de choses, pour ne » pas dire aucune, où l'on voie la science formée en même temps » que la chose qui doit être sue. De plus, si la chose qui peut être » sue disparaît, elle fait disparaître la science avec elle; mais la » science disparaissant n'enlève pas avec elle la chose qui peut » être sue, etc. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VII, § 17-19; trad. fr., p. 88.)

soit déjà prête à s'exercer et qu'elle passe de la puissance à l'acte dans le rapprochement des relatifs? Faut-il admettre en général que certaines choses agissent, tandis que d'autres se bornent à exister; que ce qui se borne à exister ne donne qu'un nom à son corrélatif, tandis que ce qui agit lui donne l'existence? Le père et le fils, l'actif et le passif se trouvent dans ce dernier cas : car ces choses ont une espèce de vie et d'action. Faut-il donc diviser l'habitude en plusieurs espèces, la diviser, dis-je, non comme possédant quelque chose de semblable et de commun dans les différences, mais comme ayant une nature différente dans chaque membre de la division et constituant ainsi un *homonyme?* Dans ce cas, nous donnerons à l'habitude active les noms d'*activité* (ποίησις) et de *passivité* (πάθησις), parce que toutes deux impliquent une seule et même action. Puis, nous admettrons une autre habitude qui, sans agir elle-même, implique une chose qui agisse dans les deux termes relatifs, telle que l'égalité, par exemple, qui rend deux objets égaux : car c'est l'égalité qui rend les choses égales, comme c'est l'identité qui les rend identiques; de même le grand et le petit doivent leur nom, l'un à la présence de la grandeur, l'autre à celle de la petitesse; mais, si l'on considère le plus grand et le plus petit dans les individus qui y participent, il faut dire que tel individu est plus grand par l'acte de la grandeur qui se manifeste en lui, et que tel autre est plus petit par l'acte de la petitesse.

IX. Il faut donc admettre qu'il y a dans les choses dont nous avons parlé d'abord, telles que la science et l'être actif, une efficacité, un acte, une raison active, et, dans les autres choses, une participation à la forme et à la raison. En effet, s'il n'y avait d'êtres que les corps, les habitudes appelées relatives ne seraient rien de réel. Si nous assignons au contraire le premier rang dans l'existence aux choses incorporelles et aux raisons, et si nous définissons les *habitudes* des *raisons qui participent aux formes*, nous

devons dire que ce qui est double a pour cause le double, et ce qui est moitié, la moitié; que les autres choses sont ce qu'on les nomme par la présence de la même forme ou des formes contraires. Or, ou bien deux choses reçoivent simultanément l'une le double et l'autre la moitié, l'une la grandeur et l'autre la petitesse; ou bien les contraires tels que la ressemblance et la dissemblance se trouvent dans chaque chose, aussi bien que l'identité et la différence, et chaque chose se trouve être à la fois semblable et dissemblable, identique et différente. — Mais, dira-t-on, si un objet est laid et qu'un autre soit plus laid encore, dirons-nous qu'ils sont tels parce qu'ils participent à une forme? — Non. Si ces deux objets sont également laids, ils sont égaux par l'absence de la forme. S'ils sont inégalement laids, celui qui est moins laid est tel parce qu'il participe à une forme qui ne maîtrise pas suffisamment la matière, et celui qui est plus laid est tel parce qu'il participe à une forme qui maîtrise encore moins la matière. On peut encore les juger au point de vue de la privation, en les comparant l'un à l'autre comme si quelque forme se trouvait en eux. La sensation est une forme qui résulte de deux choses [de celle qui sent et de celle qui est sentie]; il en est de même de la connaissance. La possession est à l'égard de la chose possédée un acte qui contient, qui a une espèce d'efficacité. Quant au mesurage, qui est un acte de la mesure par rapport à l'objet mesuré, il consiste dans une raison.

Si donc, considérant la manière d'être des relatifs comme une forme générique, on admet qu'elle constitue une unité, elle est un genre; par conséquent, elle est dans toutes choses une existence et une forme. Mais, si les raisons [les relations] sont opposées les unes aux autres, si elles ont entre elles les différences que nous avons signalées ci-dessus, il n'y a pas là un genre, et tout se ramène à une sorte de ressemblance, à une catégorie. Or, en admettant que les choses dont nous avons parlé puissent être ramenées

à une unité, il ne s'ensuit pas qu'on puisse ramener à un seul genre les choses que les Péripatéticiens placent dans la même catégorie. Ils placent en effet dans le même genre les choses elles-mêmes et leurs privations, ainsi que les objets qui reçoivent d'elles leur dénomination, comme le double même, par exemple, et l'objet double. Or, comment ramener à un même genre une chose et sa privation, comme le double, par exemple, et le non-double, le relatif et le non-relatif? C'est comme si l'on mettait dans le même genre l'être vivant et l'être non-vivant. Enfin, comment ranger ensemble le double et l'objet double, la blancheur et l'objet blanc, puisque ces choses ne sauraient être identiques?

X. [*Qualité.*] Considérons maintenant la *qualité* (ποιοτης), qui fait qu'on dit d'un être qu'il est *de telle façon* (ποιός[1]). Qu'est-elle elle-même pour rendre les êtres de telle façon[2]?

Y a-t-il une seule et même qualité qui soit quelque chose de commun et qui par ses différences forme des espèces, ou bien les qualités sont-elles tellement diverses qu'elles ne sauraient constituer un seul genre?

Qu'y a-t-il de commun entre la *capacité* et la *disposition*[3], [la *puissance physique*], la *qualité affective*, la *figure*

[1] « J'appelle *qualité* ce qui fait qu'on dit des êtres qu'ils sont de » telle façon. » (Aristote, *Catégories*, ch. VIII; trad. fr., p. 95.)—[2] Cette phrase de Plotin est citée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 55, b.—[3] « La *capacité* et la *disposition* forment une » première espèce de qualité. La capacité diffère de la disposition en » ce qu'elle est beaucoup plus durable, beaucoup plus stable; les » sciences et les vertus sont dans ce cas... Une seconde espèce de » qualité est celle qui nous fait dire, par exemple, que les gens sont » susceptibles d'être lutteurs, coureurs, bien portants ou malades, » en un mot, tout ce qui est dénommé d'après la *puissance* ou » l'*impuissance physique*... Un troisième genre de qualité se » forme des *qualités affectives* et des *affections*. Telles sont la » douceur, l'amertume, l'âcreté, et toutes les choses du même » ordre... Il y a également pour l'âme des qualités affectives » et des affections; tout ce qui, dès la naissance, provient de

et la *forme extérieure*[1]? Que dire de l'épais et du mince, du gras et du maigre? Si ce qu'il y a de commun entre ces choses est une puissance qui appartienne aux capacités, aux dispositions et aux puissances physiques, qui donne à chaque objet le pouvoir qu'il possède, les impuissances n'appartiendront plus au même genre [que les puissances]. En quel sens d'ailleurs la figure et la forme de chaque chose sont-elles des puissances? Enfin, l'être n'aurait ainsi aucune puissance en tant qu'être, mais seulement en tant qu'il aurait reçu la qualité; quant aux actes des essences, lesquels sont proprement des actes en tant qu'ils agissent par eux-mêmes, et aux actes des propriétés, en tant qu'ils sont ce qu'ils sont, tous appartiendraient à la qualité. Mais la qualité consiste dans les puissances qui viennent après les essences[1]; la puissance de combattre au pugilat, par exemple, n'appartient pas à l'homme en tant qu'homme, comme la faculté rationnelle, en sorte qu'on doit nommer qualité, non la faculté rationnelle, mais plutôt la faculté qu'on peut acquérir [telle que celle de combattre au pugilat], tandis que la faculté rationnelle est appelée qualité par homonymie.

La qualité est donc une puissance qui ajoute aux essences, quand elles existent déjà, ce qui les qualifie[2]. Les *différences qui distinguent les essences les unes des autres* ne sont appelées qualités que par homonymie[3]; elles sont

» quelques affections inébranlables, se nomme qualité : par exem-
» ple, la fureur maniaque, la colère, etc....., parce qu'en effet
» on est qualifié d'après elles de furieux, de colérique... Le qua-
» trième genre de qualité, c'est la *figure* et la *forme extérieure*
» de chaque chose. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VIII, § 3, 7, 8, 13, 14; trad. fr., p. 95-100.)

[1] « On donnera le nom de *qualités* aux *habitudes* et aux *dis-*
» *positions* qui ne sont pas essentielles aux substances. Les *arché-*
» *types des qualités* sont les *actes des essences* qui sont les prin-
» cipes de ces qualités. » (Plotin, *Enn.* II, liv. VI, § 3; t. I, p. 242.)
— [2] *Voy. ibid.*, § 1, p. 237. — [3] *Voy. ibid.*, § 1, p. 236.

plutôt des *actes* et des *raisons*[1] ou des parties de raisons, qui font connaître la *quiddité*[2], quoiqu'elles semblent qualifier l'essence. Quant aux *qualités* qui méritent véritablement ce nom, qui *qualifient* les choses et que nous disons être en général des *puissances* (δυνάμεις)[3], ce sont des *raisons* (λόγοι) et des *formes* (μορφαί), soit de l'âme, soit du corps, telles que la beauté et la laideur[4].

Comment les qualités sont-elles toutes des puissances[5]? Que la beauté et la santé soient des qualités, on le voit sans peine. Mais la laideur et la maladie, la faiblesse et l'impuissance en général, comment sont-elles des qualités? Est-ce parce qu'elles qualifient certaines choses? Mais qui empêche que les choses qualifiées ne soient dites telles par homonymie et non d'après une raison unique? Qui empêche encore qu'elles ne soient pas considérées seulement d'après un des quatre modes[6], mais encore d'après chacun des quatre, ou d'après deux tout au moins? D'abord la qualité ne consiste pas à agir ou à pâtir[7] : de la sorte, c'est en se plaçant à des points de vue différents qu'on

[1] *Voy. ibid.*, § 2, p. 240, et la note 2 sur le sens du mot *raison*. — [2] *Voy. ibid.*, § 1, p. 238 et la note 1. — [3] La définition que Plotin donne ici de la qualité est citée par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 57, b. — [4] *Voy. Enn.* II, liv. VI, § 1; t. II, p. 241. — [5] La théorie exposée ici par Plotin est citée et discutée par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 57, e. — [6] *Voy.* ci-dessus p. 167, note 3, les quatre genres de qualité reconnus par Aristote. — [7] Plotin fait ici allusion à la théorie qu'Aristote formule sur ce point dans sa *Métaphysique* (V, 14) : « On peut ramener les différents sens de *qualité* à deux principaux, dont l'un est par excellence le sens propre du mot. La qualité première est la différence dans l'essence... Dans la seconde espèce de qualités, au contraire, se rangent les modes des êtres en mouvement, et les différences des mouvements. La vertu, le vice, peuvent être considérés comme faisant partie de ces modes : car ils sont les différences de mouvement et d'action dans les êtres en mouvement qui font ou éprouvent le bien ou le mal, etc. »

nomme qualité ce qui agit et ce qui pâtit, ainsi que la santé et la maladie, la disposition et l'habitude, la force et la faiblesse. S'il en est ainsi, la puissance n'est plus ce qu'il y a de commun dans ces qualités, mais il faudra chercher quelque autre chose qui possède ce caractère, et les qualités ne seront plus toutes des raisons. Comment en effet la maladie passée à l'état d'habitude serait-elle une raison?

Appellerons-nous qualités les affections qui consistent dans des formes et des puissances, et leurs contraires, des privations[1]? Alors il n'y aura plus un genre, mais nous rapporterons ces choses à une unité, à une catégorie: c'est ainsi que nous nommons la science une forme et une puissance, l'ignorance une privation et une impuissance. Faut-il regarder ainsi l'impuissance et la maladie comme une forme, parce que la maladie et le vice peuvent et font beaucoup de choses, mal, il est vrai? Mais, comment manquer le but constitue-t-il une puissance? C'est que chacune de ces choses fait ce qui lui est propre en ne tendant pas au bien: car elle ne saurait faire ce qui n'est pas en son pouvoir. La beauté a certainement quelque pouvoir. En est-il de même de la triangularité? — En général, il ne faut pas faire consister la qualité dans le pouvoir, mais plutôt dans la disposition, et la considérer comme une espèce de forme et de caractère; de cette manière, ce qu'il y a de commun dans les qualités, c'est cette forme, cette espèce, qui est sans doute inhérente à l'essence, mais qui vient après elle.

[1] Ce que Plotin dit ici se rapporte à la seconde espèce de qualité reconnue par Aristote: « On appelle certaines gens lutteurs, » coureurs, non parce qu'ils sont en une certaine disposition, » mais parce qu'ils ont la puissance physique de faire certains » exercices. On appelle hommes sains ceux qui ont la puissance » physique de ne pas souffrir aisément de tous les accidents for- » tuits; et valétudinaires, ceux qui sont par constitution impuis- » sants à ne pas souffrir aisément de tous ces accidents, etc. » (*Catégories*, II, ch. VIII; trad. fr., p. 96.)

Que font donc ici les puissances? Celui qui est naturellement capable de combattre au pugilat le doit à une certaine disposition. Il en est de même de celui qui est inhabile à quelque chose. En général, la qualité consiste dans un caractère qui n'est pas essentiel : ce qui paraît concourir à l'essence ou s'y ajouter, comme la couleur, la blancheur, et en général la couleur, concourt à l'essence en tant qu'il constitue une chose distincte d'elle, qu'il est son acte; mais il occupe un rang inférieur à l'essence, il provient d'elle, il s'y attache comme une chose étrangère, il est son image et son ombre.

Si la qualité consiste dans une forme, dans un caractère et une raison, comment y rapporter l'impuissance et la laideur? Il faut dire que ce sont des raisons imparfaites, comme on le reconnaît pour la laideur[1]. Mais comment y a-t-il une raison dans la maladie? Il y a en elle la raison de la santé, mais elle y est altérée. Au reste, il n'est pas besoin de rapporter tout à une raison: il suffit de reconnaître comme caractère commun une certaine disposition étrangère à l'essence, de telle sorte que ce qui s'ajoute à l'essence soit une qualité du sujet[2]. La triangularité est une qualité du sujet dans lequel elle se trouve, non en tant qu'elle est triangularité, mais en tant qu'elle se trouve dans ce sujet et qu'elle lui a donné sa forme. L'humanité aussi a donné à l'homme sa forme ou plutôt son essence.

XI. S'il en est ainsi, pourquoi reconnaître plusieurs espèces de qualité? Pourquoi distinguer la *capacité* et la *disposition*[3]? Que la qualité soit durable ou non, elle est toujours la même : car il suffit d'une disposition, quelle qu'elle soit, pour constituer une qualité; la permanence

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 2; t. I, p. 102. — [2] Cette définition est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, folio 60, e. — [3] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 167, note 3.

n'est qu'un accident, à moins qu'on n'avance que les simples dispositions sont des formes imparfaites, et les capacités, des formes parfaites. Mais, si ce sont des formes imparfaites, ce ne sont pas des qualités; si ce sont déjà des qualités, la permanence n'est qu'un accident.

Comment les *puissances physiques* forment-elles une seconde espèce de qualité[1]? Si elles ne sont des qualités qu'en tant qu'elles sont des puissances, cette définition ne convient pas à toutes les qualités, comme nous l'avons déjà dit plus haut. Si la capacité de combattre au pugilat est une qualité en tant qu'elle est une disposition, il est inutile de lui attribuer une puissance, puisque la puissance est impliquée dans l'habitude? Ensuite, comment distinguer la capacité de combattre au pugilat qui est naturelle et celle qui est acquise par la science? Si toutes deux sont des qualités, elles n'impliquent pas de différence en tant que l'une est naturelle et l'autre acquise; c'est là un simple accident, puisque la capacité de combattre au pugilat est la même forme dans les deux cas.

Qu'importe que certaines qualités dérivent d'une *affection*[2] et que les autres n'en dérivent pas? L'origine des qualités ne contribue en rien à leur distinction et à leur différence. Si certaines qualités dérivent d'une affection et si d'autres n'en dérivent pas, comment les ranger dans la même espèce? Si l'on dit que les unes impliquent passion, et les autres action, on ne les appelle alors qualités que par homonymie.

Que dire de la *figure* de chaque chose[3]? Si l'on parle de la figure en tant que chaque chose a une forme spécifique,

[1] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 167, note 3. Les objections que Plotin adresse ici à la doctrine péripatéticienne sont citées par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 62, e. — [2] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 167, note 3.— [3] *Voy.* ci-dessus p. 167, note 3.

cela n'a point de rapport à la qualité ; si c'est en tant que chaque chose est belle ou laide, quand on la considère avec la forme du sujet, il y a là une *raison*.

Enfin, *rude* et *uni*, *rare* et *dense* [1], ne sauraient être appelés des qualités : car rude et uni, rare et dense, ne consistent pas seulement dans un éloignement ou un rapprochement relatif des parties d'un corps, ne proviennent pas partout de l'inégalité ou de l'égalité de la position ; si ces choses en proviennent, on peut les regarder comme des qualités. En étudiant la nature de la légèreté et de la pesanteur, on saura également où il faut les placer. La légèreté est d'ailleurs un homonyme, à moins qu'on ne la fasse consister dans une diminution de poids. Dans cette même classe on trouve encore la maigreur et la ténuité, qui forment une espèce différente des quatre précédentes.

XII. Si l'on pense qu'il ne faut pas diviser de cette manière la qualité, comment la divisera-t-on ? Convient-il de distinguer d'abord les qualités de l'âme et celles du corps, puis de diviser les qualités du corps d'après les sens en les rapportant à la vue, à l'ouïe, au goût, à l'odorat, au tact [2] ?

D'abord, comment divisera-t-on les qualités de l'âme ? Rapportera-t-on celles-ci à la Concupiscence, celles-là à la Colère, les autres à la Raison ? Les divisera-t-on d'après les opérations qui leur sont conformes et dont elles sont les causes, ou bien d'après leur caractère utile ou nuisible,

[1] « Rare et dense, rude et uni, sont des mots qui semblent indi- » quer encore une qualité ; mais toutes ces choses semblent sor- » tir en réalité des divisions de la qualité : car ces mots expriment » plutôt la situation que peuvent avoir les parties d'un corps. » Dense s'emploie quand ces parties sont rapprochées les unes » des autres ; rare, quand elles sont éloignées ; uni, quand elles » sont disposées en ligne plane ; rude, quand au contraire l'une » est élevée et l'autre déprimée. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VIII, § 15, trad. fr., p. 101.) — [2] La théorie exposée par Plotin dans le § 12 est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, folio 69, e, et fol. 70, a-g.

etdansce casdistinguerons-nous plusieurs manières d'être utile ou nuisible? — Diviserons-nous également les propriétés des corps d'après la différence de leurs effets ou bien d'après leur caractère soit utile, soit nuisible, puisque ce caractère est une propriété de la qualité? Sans doute : car être utile ou nuisible semble être le propre de la qualité et de la chose qualifiée. Sinon, nous aurons à chercher une autre division.

Il faut examiner comment la chose qualifiée par une qualité peut se rapporter à la qualité : car la chose qualifiée et la qualité n'appartiennent pas à un genre commun. Si l'homme qui est capable de combattre au pugilat se rapporte à la qualité, pourquoi n'en est-il pas de même de l'homme actif, et de l'activité, par conséquent? Il ne faut donc pas rapporter à la relation l'activité et la passivité, si l'homme actif est une chose qualifiée. Il semble préférable de rapporter l'homme actif à la qualité s'il est actif en vertu d'une puissance : car la puissance est une qualité; mais, si la puissance est essentielle, en tant qu'elle est puissance, elle n'est plus un relatif ni même une chose qualifiée. L'actif n'est point dans le cas du plus : car le plus n'existe, en tant que plus, que relativement au moins [1], tandis que l'actif est tel par lui-même. — Mais, dira-t-on, l'actif, en tant qu'il est tel, est une chose qualifiée; en même temps, en tant qu'il peut agir sur une autre chose et qu'il est ainsi appelé actif, il est un relatif. — Dans ce cas, pourquoi l'homme capable de combattre au pugilat et l'art du pugilat lui-même ne sont-ils pas des relatifs? Car l'art du pugilat implique un rapport; toutes les connaissances qu'il donne sont relatives à une autre chose. Quant aux autres arts, ou du moins, quant à la plupart des autres arts, on peut dire après examen : en tant qu'ils donnent à l'âme une disposition, ce sont des qualités; en tant qu'ils agissent,

[1] *Voy.* ci-dessus p. 163.

ils sont actifs, et, sous ce point de vue, ils se rapportent à une autre chose, ils sont relatifs; ils sont encore relatifs en ce sens qu'ils sont des habitudes. — Faut-il donc admettre que l'activité, qui n'est activité que parce qu'elle est une qualité, est une chose substantiellement différente de la qualité? — Dans les êtres animés, surtout dans ceux qui sont capables de choisir parce qu'ils inclinent vers telle ou telle chose, l'activité a une nature réellement substantielle. Mais, dans les puissances inanimées, que nous appelons qualités, en quoi consiste l'action qu'elles exercent? Est-ce en ce que ce qui approche d'elles participe à leurs propriétés? — Si la puissance qui agit sur une autre chose pâtit en même temps, comment est-elle encore active? Car la chose plus grande, qui par elle-même a trois coudées, n'est plus grande ou plus petite que par le rapport qui s'établit entre elle et une autre. — On pourra répondre que la chose plus grande ou plus petite devient telle en participant à la grandeur et à la petitesse [1]. De même, la chose qui est à la fois active et passive devient telle en participant à l'activité et à la passivité.

Il y aurait lieu d'examiner si les qualités qu'on voit dans le monde sensible et celles qui existent dans le monde intelligible peuvent être ramenées à un seul genre. Cette question doit être posée à ceux qui admettent qu'il y a aussi des qualités dans le monde intelligible [2]. — Doit-elle être posée aussi à celui qui n'admet pas qu'il y ait là-haut des espèces, mais qui se borne à attribuer quelque habitude à l'Intelligence? Ne pourra-t-on pas demander alors s'il y a quelque chose de commun entre l'habitude qui se trouve dans l'Intelligence et l'habitude qu'on voit dans les choses sensibles? On reconnaît que la sagesse existe dans l'Intelligence; si cette sagesse est homonyme de la sagesse

1 *Voy.* ci-dessus p. 158. — 2 Selon Plotin, il n'y a pas de qualités dans les choses intelligibles. *Voy.* ci-dessus p. 168, note 1.

qui existe ici-bas, elle n'est point comptée dans les choses sensibles; si elle est synonyme de la sagesse qui existe ici-bas, la qualité se trouvera dans les choses intelligibles aussi bien que dans les choses sensibles [ce qui est faux], à moins qu'on ne reconnaisse que toutes les choses intelligibles sont des essences et que la pensée est du nombre de ces essences.

Au reste, cette question s'applique aussi aux autres catégories. On peut demander pour chacune d'elles si le sensible et l'intelligible forment deux genres ou bien se rapportent à un seul genre.

XIII. [*Quand.*] Pour la catégorie du *quand* (πότε), voici les considérations auxquelles elle donne lieu.

Si *demain, aujourd'hui, hier,* et autres divisions analogues, sont des parties du temps, pourquoi ne seraient-elles point placées dans le même genre que le temps lui-même, tout aussi bien que *il a été, il est, il sera?* Puisque ce sont des espèces du temps, il paraît juste qu'elles soient rangées dans le même genre que le temps lui-même. Or le temps fait partie de la quantité. Qu'est-il donc besoin d'une autre catégorie[1]? Si les Péripatéticiens disent que non-seulement *il a été, il sera,* sont du temps, mais que *hier* et *naguère,* qui sont sous *il a été,* en sont aussi (car ces termes sont subordonnés à *il a été*), que ce n'est pas seulement *maintenant* qui est du temps, mais que *quand* en est aussi, il faudra leur faire la réponse suivante : D'abord si *quand* est du temps, le temps existe; ensuite, comme *hier* est du temps passé, ce sera quelque chose de composé, si le passé est autre chose que le temps; il faudra donc qu'il y ait deux catégories, et non point une catégorie simple. S'ils disent que *quand* est dans le temps et n'est pas le temps, que *quand* est ce qui est dans le temps; s'ils

[1] Cette objection est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 88, b.

déterminent le fait, s'ils disent, par exemple, que Socrate était *naguère*, Socrate alors serait en dehors du temps, et ce n'est plus une chose unique qu'ils expriment. Mais que signifie que Socrate est dans le temps, que tel fait est dans le temps? Cela signifie-t-il qu'ils sont dans une partie du temps? Si en disant: *une partie du temps*, et: *en tant que c'est une partie du temps*, les Péripatéticiens croient ne pas parler absolument du temps, mais d'une partie passée du temps, ils énoncent plusieurs choses : car cette partie, en tant que partie, ils la rapportent à quelque chose; et le passé sera pour eux quelque chose d'ajouté [au temps], ou bien s'identifiera avec *il a été*, qui est une espèce de temps. Mais s'ils disent qu'il y a là une différence, qu'*il a été* est indéterminé, tandis que *naguère* et *hier* sont déterminés, nous placerons d'abord quelque part *il a été;* ensuite, *hier* sera *il a été* déterminé, en sorte qu'*hier* sera le temps déterminé. Or, c'est là une quantité de temps; de sorte que si le temps est une quantité, chacune de ces deux choses sera une quantité déterminée. Mais si, lorsqu'ils disent *hier*, ils entendent par là que tel événement est arrivé dans un temps passé déterminé, ils énoncent encore là plusieurs choses. Et, s'il faut introduire de nouvelles catégories parce qu'une chose agit dans une autre, comme il en est ici de ce qui agit dans le temps, nous en introduirons bien d'autres encore, parce que l'action est différente dans une chose différente. Ceci du reste deviendra plus clair dans ce qui va suivre sur la catégorie du lieu[1].

XIV. [*Où.*] Les Péripatéticiens [en traitant de cette catégorie] disent: *Où? au Lycée et à l'Académie*, par exemple. L'Académie et le Lycée sont donc selon eux des lieux et des parties du lieu, comme *le haut*, *le bas* et *ici* sont des

[1] Ces idées sont citées et discutées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 87, a.

parties ou des espèces du lieu. La seule différence consiste dans une détermination plus grande. Si donc le haut, le bas, le milieu sont des lieux, comme Delphes, par exemple, est le milieu de la terre, comme Athènes, le Lycée et autres contrées sont près du milieu de la terre, qu'avons-nous à chercher outre le lieu, puisque nous disons que chacune de ces choses désigne un lieu[1]? Si, quand nous disons *où*, nous énonçons qu'une chose est dans une autre, nous n'énonçons pas une chose une et simple. En outre, toutes les fois que nous affirmons que tel homme est là, nous créons un double rapport, savoir le rapport de l'homme qui est là avec l'endroit où il est, et le rapport de ce qui contient avec ce qui est contenu : pourquoi donc ne ramènerions-nous pas cela au genre des relatifs, puisqu'il résulte quelque chose du rapport que chacun des deux termes a avec l'autre? Ensuite, quelle différence y a-t-il à dire *ici* et *à Athènes?* Les Péripatéticiens accordent qu'*ici* indique le lieu; par conséquent, il en est de même de l'expression *à Athènes*. Si *à Athènes* équivaut à *être à Athènes*, cette dernière expression contient deux catégories, celle du lieu et celle d'être. Or, il ne doit pas en être ainsi, de même que l'on ne doit pas dire : La qualité est, mais seulement : La qualité. En outre, si être dans le lieu ou être dans le temps supposent d'autres catégories que le lieu et le temps, pourquoi être dans un vase ne constituerait-il pas aussi une catégorie à part? Pourquoi n'en serait-il pas de même d'être dans la matière, d'être dans le sujet, et en général d'être une partie dans le tout, ou le tout dans les parties, le genre dans les espèces et l'espèce dans le genre? Nous aurions de cette manière un bien plus grand nombre de catégories.

[1] Ces objections sont citées et discutées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 90, z, et fol. 91, b.

XV. [*Agir, Pâtir.*] *Agir* (ποιεῖν) donne lieu aux réflexions suivantes.

Les Péripatéticiens disent qu'il faut placer après la substance les choses qui se rapportent à la substance, le nombre et la quantité, par exemple; ainsi, ils font de la quantité un genre différent de la substance. La qualité se rapportant à la substance, ils en font aussi un genre distinct. C'est pourquoi, comme l'*action* se rapporte également à la substance, ils en font également un genre distinct. Faut-il donc regarder comme un genre l'*agir* ou plutôt l'*action*, d'où dérive *agir*, de même que l'on regarde comme un genre la *qualité*, d'où dérive la *qualification?* Ou bien doit-on considérer ici comme une seule chose *action* (ποίησις), *agir* (ποιεῖν) et *actif* (ποιοῦν), ou *agir* et *action? Agir* exprime l'idée d'*actif*, tandis qu'*action* ne l'exprime pas. *Agir* signifie *être en action* (ἐν ποιήσει εἶναί τινι), c'est-à-dire *être en acte* (ἐν ἐνεργείᾳ). Il résulte de là qu'on doit regarder comme une catégorie l'*acte* plutôt que l'*action*[1], puisque l'acte s'affirme de la substance, comme la qualité, ainsi que nous l'avons dit plus haut, et que l'acte se rapporte aussi à la substance, comme le mouvement; or le *mouvement* (κίνησις) constitue nécessairement un genre de l'être. Comment admettre en effet que la quantité, la qualité et la relation forment chacune un genre relatif à la substance, et refuser au mouvement, qui se rapporte également à la substance, le privilége de former aussi un genre de l'être[2]?

XVI. Nous objectera-t-on que le mouvement est un acte imparfait[3]? Rien n'empêche alors de donner le premier

[1] Sur la différence de l'*acte* et de l'*action*, *Voy.* p. 191, note 1. — [2] Pour la théorie que Plotin professe à ce sujet, *Voy.* ci-après liv. III, § 21-26. — [3] « Le mouvement est, ce semble, une actua» lité, mais une actualité imparfaite, et la cause en est que la puis» sance passant à l'acte est une puissance imparfaite. » (Aristote, *Métaphysique*, XI, 9; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 185.)

rang à l'*acte* et de placer après lui, comme une espèce, le *mouvement* avec la qualité d'*imparfait*, en disant que le mouvement est un acte, et en ajoutant [comme différence spécifique] qu'il est imparfait[1]. Si l'on dit que le mouvement est un acte imparfait, ce n'est point parce qu'il n'est pas acte, mais parce que, tout en étant acte, il implique succession; or le mouvement implique succession, non pour arriver à être acte (car il l'est déjà), mais pour arriver à accomplir une chose dont il est tout à fait distinct; alors [quand le terme est atteint], ce n'est pas le mouvement qui devient parfait, c'est la chose qu'il avait pour but. La marche, par exemple, est marche dès le premier pas; mais, s'il y a un stade à parcourir et que ce stade ne soit pas encore parcouru, ce qu'il en manque ne manque pas à la marche ni au mouvement [pris absolument], mais à telle marche : car la marche a été marche et mouvement dès le premier pas[2] : ainsi, celui qui se meut s'est déjà mû, et celui qui coupe a déjà coupé [c'est-à-dire se mouvoir et couper expriment une action parfaite tout comme s'être mû et avoir coupé]. De même que l'acte, le mouvement n'a pas besoin du temps; il n'en a besoin que pour être tel mouvement[3]. Si l'acte est en dehors du temps, il en est de même du mouvement pris absolument. Si l'on prétend que le mouvement est dans le temps parce qu'il implique continuité, il en résulterait que l'intuition même, si elle était prolongée, impliquerait aussi continuité et serait dans le temps. En raisonnant par induction, on voit qu'on peut toujours distinguer des parties dans toute espèce de

[1] Les objections que Plotin fait ici à la doctrine d'Aristote sont citées et discutées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 77, d. — [2] Cette objection de Plotin et la réponse qu'y faisait Jamblique sont citées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 78, d. — [3] Cette théorie est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 78, d.

mouvement, qu'on ne saurait déterminer quand et depuis quand le mouvement a commencé, ni lui assigner un point de départ, qu'on a toujours la faculté de diviser le mouvement en remontant à son origine, en sorte que de cette manière le mouvement qui vient de commencer se trouverait avoir commencé depuis un temps infini, et que le mouvement serait infini par rapport à son commencement. C'est que les Péripatéticiens distinguent le *mouvement* de l'*acte;* ils affirment que l'acte est en dehors du temps, mais que le temps est nécessaire au mouvement, non à tel mouvement, mais au mouvement pris en soi, parce qu'il est selon eux une quantité; ils reconnaissent cependant eux-mêmes que le mouvement n'est une quantité que par accident, quand il est un mouvement diurne, par exemple, ou qu'il a telle durée. De même que l'acte est en dehors du temps, rien n'empêche que le mouvement n'ait commencé aussi en dehors du temps, et que le temps ne soit lié au mouvement seulement parce que le mouvement a telle durée : car on accorde qu'il se produit des changements en dehors du temps, puisqu'on dit : Les changements ont lieu ou tout d'un coup ou successivement[1]. Or si le changement peut se produire en dehors du temps, pourquoi n'en serait-il pas de même du mouvement[2]? Nous parlons ici du *changement* et non d'*avoir changé :* car le *changement*, pour être changement, n'a pas besoin d'être accompli [tandis qu'*avoir changé* signifie un fait accompli, par conséquent implique la notion du temps[3]].

XVII. L'acte et le mouvement, répondra-t-on peut-être, ne sont pas un genre par eux-mêmes, mais appartiennent

[1] *Voy.* ci-après les premières lignes du § 18. — [2] Cette théorie de Plotin est citée et discutée par Simplicius, *Comment. des Catégories*, fol. 78, e. — [3] Plotin veut dire que la notion de temps n'est pas impliquée dans le nom verbal *changement* (μεταβολή), comme elle l'est dans le parfait du verbe *avoir changé* (μεταβεβληκέναι).

au genre des relatifs, parce que l'acte existe par une puissance d'une chose active, et le mouvement par une puissance d'un moteur en tant que moteur. Nous répondrons que les relatifs sont engendrés par l'*habitude* [la manière d'être] même des choses, et non pas seulement par le rapport que l'esprit établit entre elles[1]. Comme l'*habitude* est un mode d'existence, bien qu'elle soit la chose d'une autre chose ou qu'elle se rapporte à une autre chose [comme s'exprime Aristote[2]], elle possède cependant sa nature avant d'être une relation. Or, cet acte, ce mouvement, cette habitude, qui est la chose d'une autre chose, possède néanmoins la propriété d'exister et d'être conçu par soi avant d'être une relation; sinon, toutes choses seraient des relatifs: car il n'est aucune chose qui n'ait quelque rapport à une autre, et l'âme même est dans ce cas. Ensuite, pourquoi l'*action* (ποίησις) et *agir* (ποιεῖν) ne seraient-ils pas des relatifs? car ils sont nécessairement un mouvement ou un acte. Si les Péripatéticiens placent l'*action* au nombre des relatifs et font d'*agir* un genre, pourquoi alors ne placent-ils pas aussi le *mouvement* au nombre des relatifs et ne font-ils pas de *mouvoir* un genre? Ils peuvent bien diviser *mouvoir* comme un genre en deux espèces, *agir* et *pâtir;* mais ils n'ont pas le droit de faire deux genres distincts d'*agir* et de *pâtir*, comme ils le font actuellement.

XVIII. Il faut examiner en outre si les Péripatéticiens ont raison de dire que dans l'*agir* il y a à la fois des *actes* et des *mouvements*, que les actes se produisent *instantanément*, et les mouvements *successivement:* diviser, par exemple, implique le temps. Ou bien diront-ils que tous les actes sont des mouvements ou du moins sont accompagnés de mouvement? Rapporteront-ils toutes les

[1] Ce principe est cité avec éloge par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 79, a. — [2] *Voy.* ci-dessus p. 160, note 2.

actions au *pâtir*, ou reconnaîtront-ils des actions absolues, comme marcher et parler[1]? Nommeront-ils *mouvements* toutes les actions qu'ils rapportent au *pâtir*, et *actes* les actions absolues, ou bien placeront-ils des actions des deux espèces au nombre des mouvements et au nombre des actes? Ils donneront sans doute le nom de mouvement à marcher, qui est une chose absolue, et celui d'acte à penser, auquel ne correspond rien de passif[2]; sinon, ils seront obligés de soutenir qu'il n'y a rien d'actif dans marcher et dans penser[3]. Mais si marcher et penser n'appartiennent pas à la catégorie d'agir, il faut expliquer à quoi ils appartiennent. Dira-t-on que penser (νοεῖν) se rapporte à l'intelligible (νοητόν), de même que l'intellection (νόησις), parce que la sensation se rapporte à l'objet sensible? Si l'on rapporte la sensation à l'objet sensible, pourquoi ne rapporte-t-on pas également sentir à l'objet sensible? La sensation, se rapportant à une autre chose, a une relation avec cette chose; mais, outre cette relation, elle a la propriété d'être un acte ou une passion. Si donc la passion, outre qu'elle appartient à une autre chose ou qu'elle dépend d'une autre chose, a la propriété d'être par elle-même quelque chose, comme l'acte, alors la marche, outre

[1] Ces objections sont citées et discutées par Simplicius, *ibid.*, fol. 79, e. — [2] Au lieu de diviser les verbes en transitifs et intransitifs, Plotin propose ici de les diviser en verbes qui expriment une action parfaite ou un état, comme penser, reposer, et verbes qui expriment une action successive, comme diviser, marcher. Il subdivise ensuite chacune de ces deux classes en deux espèces: verbes exprimant une action absolue, par laquelle le sujet seul est modifié, comme marcher, penser; verbes exprimant une action relative, qui se rapporte à un objet extérieur ou tend à le modifier, comme diviser, etc.; ces derniers servent seuls à former les verbes passifs, dont notre auteur ne veut pas qu'on fasse un genre à part. *Voy.* ci-après § 19, p. 186, note 1. — [3] Cette objection est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 80, g, et fol. 81, b.

qu'elle appartient à une autre chose (aux pieds), et qu'elle dépend d'une autre chose (de la puissance motrice), possède cependant par elle-même la propriété d'être mouvement. S'il en est ainsi, on doit reconnaître que l'intellection, outre qu'elle est une relation, est aussi par elle-même un mouvement ou un acte[1].

XIX. Examinons maintenant si certains actes paraissent être imparfaits quand ils ne sont pas joints au temps, en sorte qu'ils s'identifient avec les mouvements, comme vie s'identifie avec vivre? Car [selon les Péripatéticiens] la vie de chaque être s'accomplit dans un temps parfait, et le bonheur est un acte, non un acte indivisible, mais une espèce de mouvement[2]. Il en résulte qu'il faut appeler la vie et le bonheur des mouvements, faire du mouvement un genre, reconnaître que le mouvement forme un genre bien distinct de la quantité et de la qualité, et se rapporte comme elles à la substance. Ce genre peut se diviser en deux espèces, mouvements du corps et mouvements de l'âme, ou mouvements spontanés et mouvements communiqués, ou bien encore mouvements qui procèdent des êtres mêmes et mouvements qui procèdent d'autrui[3] : dans ce cas, les mouvements qui procèdent des êtres mêmes sont des *actions*, soit qu'ils se communiquent, soit qu'ils restent absolus [en ne se communiquant pas, comme parler et marcher]; et les mouvements qui procèdent d'autrui sont des *passions*, quoique les mouvements communiqués paraissent être identiques aux mouvements qui procèdent d'autrui. La division, par exemple, est une seule et même chose, qu'on la considère dans celui qui divise ou dans ce qui est divisé; cependant diviser est autre chose qu'être

[1] *Voy.* Simplicius, *ibid.*, fol. 81, b. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. v, et les *Éclaircissements*, t. I, p. 419. — [3] Cette théorie de Plotin est développée ci-après, livre III, § 23. Elle est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 81, g.

divisé. Ou plutôt, la division n'est pas une seule et même chose selon qu'elle procède de celui qui divise ou qu'elle est reçue par ce qui est divisé : diviser, c'est de telle action et de tel mouvement faire naître dans la chose qui est divisée un autre mouvement qui en est la conséquence. Peut-être la différence ne se trouve-t-elle pas dans le fait même d'être divisé, mais dans le mouvement qui résulte de la division, dans la souffrance, par exemple : car c'est là ce qui constitue la passion. — Mais que dire s'il n'y a pas de souffrance? — Ne peut-on répondre qu'alors l'acte de celui qui agit est simplement présent dans telle chose [sans passion corrélative]? Il y a ainsi deux manières d'agir, agir en soi, agir hors de soi. On ne dira plus alors que le premier mode est *agir* proprement, et le second *pâtir*, mais qu'il y a deux manières d'agir hors de soi, savoir *agir* et *pâtir* : écrire, par exemple, est une opération dans laquelle on agit sur une autre chose sans qu'il y ait une passion corrélative, parce qu'en écrivant on ne produit rien que l'acte même d'écrire, et non une autre chose comme la souffrance; si l'on dit qu'on produit aussi la qualité de l'écriture, il n'y a rien là qui pâtisse. Quant à la marche, quoique la terre soit foulée par les pieds, elle ne pâtit pas par suite de ce fait. Au contraire, si c'est le corps d'un animal qui est foulé par les pieds, on conçoit qu'il y a là passion, parce qu'on pense alors à la souffrance qu'éprouve l'animal ainsi foulé et non à la marche; sinon, on aurait conçu cette passion antérieurement [la notion de cette passion aurait été impliquée dans la notion même de la marche][1].

C'est ainsi qu'en toutes choses *agir* ne fait qu'un seul et même genre avec *pâtir*, qui est regardé comme son contraire [par les Péripatéticiens]. *Pâtir* est ce qui vient après *agir*, sans en être le contraire : *être brûlé*, par exemple,

[1] Cette théorie est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 81, d.

vient après *brûler*, mais n'en est pas le contraire[1]; dans ce cas, la passion est ce qui résulte dans l'objet même du fait de brûler et de celui d'être brûlé, lesquels ne font qu'un, que ce résultat soit une souffrance ou autre chose, un dépérissement par exemple. — Mais quoi? si un être en fait souffrir un autre, n'est-il pas vrai que l'un agit et que l'autre pâtit? — Ici d'un seul acte il résulte deux faits, une action et une passion. Il semble d'ailleurs qu'il ne faut pas comprendre dans l'action la volonté de faire souffrir; elle a seulement produit quelque autre chose par suite de laquelle elle fait souffrir, chose qui, se produisant dans l'être qui souffre et étant une et identique, a pour résultat la souffrance. Qu'est donc cette chose une et identique avant de faire souffrir? Lorsqu'il n'y a pas de souffrance, n'y a-t-il pas néanmoins une passion dans celui qui est modifié, qui entend, par exemple? Non, entendre n'est pas pâtir, et la sensation n'est pas réellement une passion[2]; mais souffrir, c'est éprouver une passion, et la passion n'est point le contraire de l'action [dans le sens où nous l'avons expliqué].

XX. Admettons, dira-t-on, que la passion n'est pas le contraire de l'action. Cependant, comme elle en diffère, elle ne saurait se placer dans le même genre[3]. Si la passion et

[1] Selon Plotin, *agir* et *pâtir* ne sont pas des contraires, mais deux circonstances différentes d'un seul et même fait (la *division*, par exemple), considérée dans sa cause (*diviser*) ou dans son résultat (*être divisé*), comme il a été expliqué quelques lignes plus haut. Notre auteur en conclut qu'il est inutile de distinguer les verbes en verbes actifs et verbes passifs, parce que les seconds se rapportent aux premiers et s'en forment nécessairement. — [2] Cette phrase est citée par Simplicius, *ibid.*, fol. 80, g. Pour plus de développement, *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 1; t. II, p. 123. — [3] Ficin explique en ces termes la pensée développée dans le § 20: « Aliquam » actionem passio non comitatur, ut intelligentiam et sensum; ali- » quam comitatur intus, ut conterere conterentem vicissim, et

l'action sont toutes deux des mouvements, elles sont dans le même genre, dans celui de l'*altération* [1], qui est un mouvement par rapport à la qualité [2]. — Lorsque l'altération procède de l'être doué de qualité, y a-t-il action, bien que cet être reste impassible? Oui : car bien qu'impassible, il est actif.—Lorsqu'il agit sur un autre objet, qu'il le frappe, par exemple, et qu'il pâtit, n'est-il plus actif? N'est-il pas plutôt actif et passif à la fois? S'il est actif quand il pâtit, quand il frotte, par exemple, pourquoi est-il regardé plutôt comme actif que passif? Parce que c'est en frottant qu'il est lui-même frotté et qu'il pâtit. Dirons-nous qu'il y a en lui deux mouvements parce qu'il est mû en mouvant? Mais comment y a-t-il en lui deux mouvements? Admettrons-nous qu'il n'y en a qu'un? Dans ce cas, comment le même mouvement est-il à la fois action et passion? Sans doute, il sera regardé comme *action* en tant qu'il procède du moteur, et comme *passion* en tant qu'il passe du moteur dans le mobile, sans cesser d'être une seule et même chose. Est-ce que la passion est une autre espèce de mouvement que l'action? Comment alors le mouvement qui altère modifie-t-il d'une certaine manière ce qui pâtit sans que ce qui agit pâtisse également? Mais comment ce qui agit sur un autre objet pourrait-il pâtir? Suffit-il que le mouvement soit dans le mobile pour qu'il y ait passion (car ce mouvement ne constituait pas une passion dans le moteur)? Mais si d'un côté la raison [séminale] du cygne rend blanc, et que d'un autre côté le cygne qui naît soit rendu blanc, dirons-nous que le cygne est passif en devenant ce qu'il est dans son essence d'être? S'il devient blanc même après sa

» calefacere mutuo frigefacientem; aliquam comitatur extrinsecus, » et hoc quidem dupliciter: aut enim actionem manifesta passio » comitatur foris, ut secantem; aut occulta, ut incedentem, imo et » occultissima, ut augeri et formari corpus ab anima. »

[1] *Voy.* ci-après liv. III, § 21.— [2] *Voy.* Aristote, *Catégories*, III, ch. XIV.

naissance, est-il encore passif? — Si une chose augmente et qu'une autre soit augmentée, admettrons-nous que ce qui est augmenté pâtisse? — Attribuerons-nous plutôt la passion à la chose qualifiée? Si une chose est embellie et qu'une autre l'embellisse, affirmerons-nous que la chose qui est embellie pâtit? Si la chose qui l'embellit s'amoindrit, se ternit comme l'étain, ou si elle gagne au contraire comme le cuivre, dirons-nous que l'étain agit et que le cuivre pâtit? — Comment admettre enfin que celui qui apprend soit passif? Est-ce parce que l'acte de celui qui agit passe en lui? Mais comment y aurait-il passion puisqu'il n'y a là qu'un acte? Cet acte, sans doute, n'est pas une passion; mais celui qui le reçoit est passif, parce qu'il participe à la passivité. En effet, de ce que celui qui apprend n'agit pas lui-même il n'en résulte pas qu'il soit passif: apprendre, ce n'est pas être frappé, mais saisir et discerner, comme cela a lieu pour la vision[1].

XXI. Comment définirons-nous le fait de *pâtir?* Nous ne le ferons point consister dans l'acte qui passe d'un être dans un autre, si celui qui reçoit cet acte se l'approprie[2]. Dirons-nous que l'être pâtit quand il n'y a pas acte, mais seulement passion? Mais ne se peut-il pas que l'être qui pâtit devienne meilleur et que celui qui agit perde au contraire? Ne se peut-il pas aussi qu'un être agisse d'une manière mauvaise et exerce sur un autre une influence pernicieuse? Ne se peut-il pas encore que l'action soit mauvaise et la passion honorable? Quelle distinction établirons-nous donc entre la passion et l'action? Dirons-nous qu'agir c'est faire passer un acte de soi en autrui, et que pâtir c'est recevoir en soi un acte qui provient d'autrui? Mais n'arrive-t-il pas qu'on produise en soi des actes qui

[1] Ces idées sont discutées par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 82, b. — [2] Cette théorie est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 81, e.

ne passent pas en autrui, la pensée et l'opinion, par exemple? On peut encore s'échauffer de soi-même par suite d'une réflexion ou d'une opinion qui émeut, sans que cette émotion soit provoquée par un autre être. Nous définirons donc l'*action* un *mouvement spontané* (κίνημα ἐξ αὐτοῦ), soit que ce mouvement reste dans l'être même qui le produit, soit qu'il passe dans un autre. — Que sont donc la concupiscence et le désir en général? Si le désir est excité par la chose désirée, il est une passion, lors même qu'on ne considérerait pas par quoi il est excité et que l'on remarquerait seulement qu'il est postérieur à l'objet : car ce désir ne diffère pas d'une impression et d'une impulsion. — Diviserons-nous donc les désirs, et les appellerons-nous *actions* quand ils procèdent de l'intelligence, et *passions* quand ils entraînent l'âme, en sorte que l'être soit moins passif par ce qu'il reçoit d'autrui que par ce qu'il reçoit de lui-même[1]? Sans doute un être peut agir sur lui-même[2]. Mais *éprouver, sans y contribuer en rien, une modification qui ne concoure pas à l'essence*, qui altère au contraire ou du moins ne rende pas meilleur, éprouver, dis-je, une telle modification, c'est là *subir une passion* et *pâtir*[3]. — Dans ce cas, dira-t-on, si s'échauffer consiste à posséder une chaleur propre, et que cet échauffement en partie concoure à l'essence, en partie n'y concoure pas, la même chose à la fois sera et ne sera pas une passion. Nous répondrons qu'il y a deux manières de s'échauffer. En outre, lors même que l'échauffement concourt à l'essence, il n'y concourt qu'autant qu'un autre objet pâtit; par exemple, il faut que l'airain soit échauffé et pâtisse pour que l'essence appelée statue soit produite, quoique cette statue ne soit échauffée ellemême que par accident. Si donc l'airain devient plus beau

[1] Cette théorie est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 82, a. — [2] *Voy.* Simplicius, *ibid.*, fol. 82, d. — [3] Cette définition est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 83, d.

par l'effet de ce qui l'échauffe ou par l'effet de l'échauffement même, il pâtit : car il y a deux manières de pâtir, l'une consiste à devenir pire, et l'autre à devenir meilleur ou du moins à ne pas s'altérer[1].

XXII. La cause qui fait pâtir un être, c'est qu'il a en lui l'espèce de mouvement appelé *altération*[2], mouvement par lequel il est modifié d'une manière quelconque; agir au contraire, c'est avoir en soi un mouvement absolu qu'on tire de soi-même, ou bien un mouvement qui a son terme dans un autre être et son origine dans l'être qui agit. Il y a mouvement dans les deux cas : la différence qui distingue l'action de la passion, c'est que l'action, en tant qu'action, est impassible, tandis que la passion consiste à recevoir une disposition autre que celle dans laquelle on se trouvait antérieurement, sans que celui qui pâtit reçoive rien qui concoure à son essence, de telle sorte que lorsqu'une essence est engendrée, ce soit un autre être qui pâtisse[3]. Il en résulte que la même chose est une action dans un certain état, et une passion dans un autre : ainsi le même mouvement sera dans un être une action, parce qu'on le considère sous un certain point de vue, et dans un autre ce sera une passion, parce qu'il est dans telle disposition. L'action et la passion semblent donc être des relatifs si l'on considère l'action dans son rapport avec la passion, puisque la même chose est action dans l'un et passion dans l'autre, et que l'on ne considère pas chacune de ces deux choses en elle-même, mais seulement dans celui qui agit et celui qui pâtit, quand l'un meut et que l'autre est mû ; chacun des deux termes implique alors deux catégories : l'un donne le mouvement, l'autre le reçoit, par conséquent il y

[1] Ces idées sont citées et discutées par Simplicius, *ibid.*, fol. 82, c, z. — [2] Le sens du mot *altération* est expliqué ci-après dans le livre III, § 21. — [3] *Voy.* ci-dessus, à la fin du § 21, l'exemple de la statue qui éclaircit cette pensée de Plotin.

a transmission, réception et par suite relation. Si celui qui reçoit le mouvement l'*a* comme il *a* sa couleur, pourquoi ne dit-on pas qu'il *a* le mouvement? Les mouvements absolus, tels que marcher [et penser] *ont* la marche et la pensée.

Considérons maintenant si prévoir c'est agir, et si être dirigé par la prévoyance d'un être c'est pâtir: car la prévoyance vient d'un être et s'applique à un autre. Selon nous, prévoir, ce n'est pas agir, quoique la prévoyance s'applique à un autre être; de même, être dirigé par la prévoyance d'un autre être, ce n'est point pâtir. En général, penser n'est point agir: la pensée, en effet, ne passe pas dans l'objet pensé, mais s'exerce sur elle-même; elle n'est point du tout une action. Les *actes* (ἐνέργειαι) ne sont pas tous des *actions* (ποιήσεις)[1], n'exercent pas tous une action: ils peuvent n'exercer une action que par accident. — Quoi? si un homme qui marche imprimait sur la terre la trace de ses pas, n'exercerait-il pas une action? — L'action qu'il exerce alors est la conséquence de ce qu'il est autre chose, ou de ce qu'il agit par accident: cette action est accidentelle parce que cet homme n'y songeait point. C'est de cette manière que les choses inanimées exercent elles-mêmes une certaine action, que le feu échauffe et que la médecine agit. En voici assez sur ce sujet.

XXIII. [*Avoir.*] Examinons maintenant la catégorie d'*avoir* [ἔχειν].

Si le mot *avoir* s'emploie dans plusieurs sens, qui empêche de ramener à cette catégorie toutes les manières d'avoir, la quantité, par exemple, parce qu'elle *a* la grandeur, la qualité parce qu'elle *a* la couleur, le père parce qu'il *a* un fils, le fils parce qu'il *a* un père, et en général

[1] Pour Plotin, la pensée est un *acte*, mais non une *action*. L'*action* est opposée à la *passion*, et l'*acte* à la *puissance*: « L'acte est la forme » et le caractère par lesquels un objet est *en acte* au lieu d'être » simplement *en puissance*. » (*Enn.* II, liv. v, § 2; t. I, p. 228.)

toutes les espèces de possession[1]? Dira-t-on que les autres choses qu'on peut posséder ont été déjà rangées dans les catégories précédentes, et que la catégorie d'*avoir* comprend seulement les armes, les chaussures, les vêtements? Nous demanderons alors pourquoi *avoir* ces objets constitue une catégorie, et pourquoi les brûler, les couper, les enfouir ou les jeter ne fait pas également une autre ou plusieurs autres catégories[2]? Ensuite, si l'on répond que ces choses forment une catégorie parce qu'elles entourent le corps, il en résultera que, si l'on pose un vêtement sur une litière, ce sera une autre catégorie; de même, si quelqu'un est couvert d'un vêtement[3]. Enfin, si l'on dit que la catégorie d'*avoir* consiste dans la *manière de contenir* (κάθεξις) et dans la *possession* (ἕξις), alors toutes les autres choses qui sont possédées devront être ramenées à cette catégorie, qui comprendra ainsi toute possession, quelle qu'elle soit, puisque la nature de l'objet possédé ne saurait établir ici une distinction[4]. D'un autre côté, si l'on ne peut comprendre dans la catégorie d'*avoir* ni avoir une qualité ou une quantité, parce que la qualité et la quantité constituent déjà des catégories; ni avoir des parties, parce qu'on a traité de la substance [qui comprend les parties]; pourquoi comprendra-t-on dans cette catégorie avoir des armes, puisque l'on a déjà traité de la substance au genre de laquelle appartiennent les armes aussi bien que les chaussures[5]? Comment peut-on en général regarder comme une chose simple et rapporter à une seule catégorie cette idée : Il a des armes? Cette phrase exprime la même idée que celle-ci : Il est armé. Appliquera-t-on cette

1 Cette objection est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 93, d. — 2 Cette objection est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 94, a. — 3 *Voy.* Simplicius, *ibid.*, fol. 94, a. — 4 *Voy.* Simplicius, *ibid.*, fol. 94, a. — 5 *Voy.* Simplicius, *ibid.*, fol. 94, b.

expression (Il a des armes) seulement à un homme, ou bien encore à sa statue? L'homme vivant possède en effet d'une autre manière qu'une statue, et le verbe *avoir* ne s'emploie alors que par homonymie, comme le verbe *être debout* a un sens différent selon qu'on parle d'un homme ou d'une statue. Enfin, est-il raisonnable de faire une catégorie générique d'une différence qui ne porte que sur quelques caractères sans importance[1]?

XXIV. [*Situation.*] Quant à la catégorie de la *situation* (κεῖσθαι), elle consiste également dans quelques caractères sans importance, tels qu'être élevé, être assis[2]. Ici les Péripatéticiens ne font pas une catégorie de la *situation* considérée en elle-même, mais de l'espèce de situation, comme lorsqu'on dit : Il est placé dans telle posture (phrase dans laquelle *être placé* et *telle posture* expriment deux idées différentes) ; ou bien encore : Il est dans un lieu. Or, comme on a déjà traité de la posture[3] et du lieu, à quoi bon réunir ici deux catégories en une seule? Veut-on que l'expression : Il est assis, indique une action ou une passion, il faut alors la rapporter aux catégories d'agir ou de pâtir? Dire : Il est élevé (ἀνάκειται), n'est-ce pas la même chose que de dire : Il est placé en haut (ἄνω κεῖται), comme l'on dit : Il est placé en bas, ou : Il est placé au milieu? D'ailleurs, il a déjà été question d'*être assis* en traitant de la relation[4] : pourquoi *être élevé* ne serait-il pas aussi un relatif, puisqu'on place dans cette catégorie la chose qui est à droite ou à gauche aussi bien que le côté droit même?

Nous terminerons ici ces réflexions.

XXV. [Critique des catégories des Stoïciens.]

Passons aux philosophes qui, ne reconnaissant que

[1] *Voy.* Simplicius, *Commentaire des Catégories,* fol. 94, b. — [2] Cette assertion est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 85, z. — [3] La posture est un relatif. *Voy.* ci-dessus § 6, p. 160. — [4] *Voy.* ci-dessus § 6, p. 160.

quatre catégories, divisent toutes choses en *substances* (ὑποκείμενα), *qualités* (ποιά), *modes* (πῶς ἔχοντα), *relations* (πρός τι πῶς ἔχοντα), et qui, attribuant à tous les êtres *quelque chose de commun* (κοινόν τι), les embrassent ainsi dans un seul genre[1].

Cette doctrine soulève une foule d'objections, surtout en ce qu'elle attribue à tous les êtres *quelque chose de commun*[2] et les embrasse ainsi en un seul genre. En effet, la raison ne saurait comprendre en quoi consiste ce *quelque chose* dont ils parlent, ni comment il pourrait s'adapter à la fois aux corps et aux êtres incorporels, entre lesquels ils ne laissent point de différences qui permettent d'établir une division dans ce *quelque chose*. D'ailleurs ce *quelque chose* est ou n'est pas un être : s'il est un être, il est une forme; s'il n'est pas un être, il en résulte mille absurdités, entre autres que l'être n'est pas être.

Laissons maintenant ce point et considérons la division en quatre catégories.

[*Substance*.] En assignant le premier rang aux substances et en plaçant la matière avant les autres substances, les Stoïciens[3] mettent ainsi au même rang leur premier Principe et les choses qui sont inférieures à ce Principe.

D'abord ils ramènent à un seul genre les choses antérieures et les choses postérieures, quoiqu'il soit impossible de les mettre ensemble. En effet, toutes les fois que des choses diffèrent les unes des autres en ce que les unes sont antérieures et les autres postérieures, celles qui sont postérieures doivent leur existence à celles qui sont anté-

[1] Pour l'exposition du système des Stoïciens, *Voy*. l'*Essai sur le Stoïcisme* par M. Ravaisson (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI). Nous en avons donné des extraits dans les *Éclaircissements* du tome II, p. 513. — [2] Pour plus de détails sur ce point, *Voy*. Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 26, e. — [3] Dans l'intérêt de la clarté, nous ajoutons le nom des philosophes dont Plotin combat ici la doctrine.

rieures; au contraire, quand des choses sont comprises dans un seul et même genre, toutes doivent également leur être à ce genre, puisque *le genre est ce qui est affirmé des espèces sous le rapport de l'essence* (τὸ ἐν τῷ τί ἐστι τῶν εἰδῶν κατηγορούμενον), ainsi que les Stoïciens le reconnaissent eux-mêmes en disant que toutes choses tiennent leur essence de la matière. — Ensuite, en ne comptant qu'une seule substance, ils n'énumèrent pas les êtres mêmes, mais ils cherchent les principes des êtres. Or, il y a une grande différence entre traiter des principes et traiter des êtres. Si les Stoïciens ne reconnaissent point d'autre être que la matière et pensent que les autres choses sont des *modifications de la matière* (πάθη τῆς ὕλης), ils ont tort de ramener à un seul genre l'être et les autres choses; ils devraient plutôt dire que l'être est l'essence, que les autres choses sont des modifications, et diviser ensuite ces modifications. —Enfin, il est absurde d'avancer que, parmi les êtres, les uns sont les substances, et les autres les autres choses [les qualités, les modes, les relations], puisque les Stoïciens ne reconnaissent qu'une seule substance, laquelle ne contient aucune différence, à moins qu'on ne la divise comme une masse en parties; encore les Stoïciens ne sauraient-ils diviser leur substance de cette manière, parce qu'ils enseignent qu'elle est *continue*. Ils devaient donc dire : la substance, et non : les substances.

XXVI. Ce qu'il y a de plus choquant dans cette doctrine, c'est que les Stoïciens assignent le premier rang à ce qui n'est qu'en puissance, à la matière, au lieu de placer l'acte avant la puissance[1]. Il est impossible que ce qui est en puissance passe à l'acte si ce qui est en puissance tient le premier rang parmi les êtres. En effet, ce qui est en puissance ne saurait jamais s'améliorer soi-même; il faut

[1] Il faut rapprocher cette réfutation de celle qui se trouve dans l'*Ennéade* IV, liv. VII, n° 14; t. II, p. 457-459.

absolument que ce qui est en acte existe antérieurement, et alors ce qui est en puissance n'est plus principe; ou bien, si l'on veut que ce qui est en acte soit contemporain de ce qui est en puissance, les principes se trouveront dépendre du hasard. En outre, si ce qui est en acte est contemporain de ce qui est en puissance, pourquoi ne pas assigner le premier rang à ce qui est en acte? Pourquoi cette chose [c'est-à-dire la matière] est-elle l'être plutôt que cette autre [c'est-à-dire la forme]? Si l'on dit que la forme est postérieure, qu'on explique pourquoi il en est ainsi : car la matière n'engendre point la forme, la qualité ne saurait naître de ce qui n'a point de qualité, ni l'acte de ce qui est en puissance; sinon, ce qui est en acte aurait existé antérieurement, dans le système même des Stoïciens. Chez eux, Dieu n'est plus simple[1]; il est postérieur à la matière : car il est un corps composé de forme et de matière[2]. D'où lui vient alors sa forme? Si Dieu existe sans matière, il est incorporel en sa qualité de Principe et de Raison, et le principe actif est ainsi incorporel. Si, même sans avoir de matière, Dieu est composé dans son essence en sa qualité de corps, il faut alors que les Stoïciens admettent une autre matière qui convienne à Dieu.

Comment d'ailleurs la matière est-elle le premier principe, si elle est un corps? Le corps est nécessairement multiple; il est toujours composé de matière et de qualité. Si le corps dont parlent les Stoïciens est d'une autre nature, c'est par homonymie qu'ils appellent la matière un corps. S'ils disent que la propriété commune du corps est d'avoir trois dimensions, ils parlent du corps mathématique.

[1] Ficin a traduit cette phrase d'une manière inexacte: « Neque » amplius subjectum apud eos illud atque materia foret simplex: » atqui et Deus apud illos materia posterior est. » La même phrase se retrouve au commencement du § 27. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 1; t. I, p. 195-196.

Si au contraire ils joignent aux trois dimensions l'impénétrabilité, ils n'énoncent plus une chose simple. En outre, l'impénétrabilité est une qualité ou provient d'une qualité; or d'où vient l'impénétrabilité? D'où vient l'étendue à trois dimensions? Qui a donné l'étendue à la matière? La matière en effet n'est pas contenue dans l'idée de l'étendue à trois dimensions, non plus que l'étendue à trois dimensions dans l'idée de la matière. Par conséquent, puisque la matière participe ainsi à la grandeur[1], elle n'est plus une chose simple.

D'où vient enfin l'unité de la matière? Cette substance n'est pas l'unité, mais elle participe de l'unité. Il fallait donc concevoir que la masse matérielle n'est pas antérieure à tout, que le premier rang appartient à ce qui n'est pas une masse, à l'Un même; puis descendre de l'Un au multiple, de ce qui n'a point de grandeur aux grandeurs : car il ne saurait y avoir multiplicité sans l'Un, ni grandeur sans ce qui n'a point de grandeur, puisque, si la grandeur est une, ce n'est point qu'elle soit l'Un même, mais seulement parce qu'elle participe de l'Un. On doit donc reconnaître que ce qui possède l'existence première et absolue est antérieur à ce qui existe par contingence. Comment la contingence existe-t-elle? Quel est son mode d'existence? Si les Stoïciens avaient examiné ce point, ils auraient trouvé ce qui n'est pas un par contingence [l'Un absolu] : j'appelle un par contingence ce qui n'est pas un par soi-même, mais par autrui.

XXVII. Les Stoïciens auraient dû, plaçant d'ailleurs au rang suprême le principe de tout, ne pas reconnaître pour principe et ne pas regarder comme essence ce qui est informe, passif, dénué de vie et d'intelligence, ténébreux

[1] Les Stoïciens définissaient la matière un corps sans qualité, auquel ils attribuaient la grandeur. *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 1; t. I, p. 196.

et indéfini [la matière]. Ils introduisent Dieu dans l'univers en vue de la beauté, mais leur Dieu tient lui-même son existence de la matière ; il est composé et postérieur [à la matière], ou plutôt il n'est que la *matière modifiée*[1]. Par conséquent, si la matière est le *sujet*, il est nécessaire qu'il y ait en dehors d'elle un autre principe qui, en agissant sur elle, fasse d'elle le sujet des qualités qu'il lui donne[2]. Si ce principe résidait dans la matière et était lui-même sujet, s'il était enfin contemporain de la matière, il ne saurait faire de la matière un sujet. Il est tout à fait impossible qu'il constitue un sujet concurremment avec la matière : car à quoi ce principe et la matière serviraient-ils de sujet, puisqu'il n'y aurait plus de principe qui fît d'eux un sujet une fois que toutes choses auraient été absorbées dans ce sujet? Ce qui est sujet est nécessairement le sujet de quelque chose, non de ce qu'il a en lui-même, mais de ce dont il subit l'action; or, il subit l'action de ce qui n'est pas soi-même sujet, par conséquent de ce qui est hors de lui. Ce point a donc été oublié par les Stoïciens.

D'un autre côté, si la matière et le principe actif n'ont besoin de rien d'extérieur, si le sujet qu'ils constituent peut devenir lui-même toutes choses en prenant diverses formes, comme un danseur se donne à lui-même toutes les attitudes possibles, ce sujet ne sera plus véritablement sujet, il sera toutes choses. De même que le danseur n'est pas le sujet des attitudes (car elles sont ses actes), de même la matière des Stoïciens ne sera plus le sujet de toutes choses si toutes choses proviennent d'elle; ou plutôt les autres choses n'existeront plus réellement, elles ne seront

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 1; t. I, p. 196. — [2] Pour l'intelligence de toute cette discussion, *Voy.* le résumé de la doctrine des Stoïciens qui se trouve dans les *Éclaircissements* du tome II, p. 513-515, et particulièrement le passage du mémoire de M. Ravaisson cité dans la note 6 de la page 513.

que la *matière modifiée*, comme les attitudes ne sont que le danseur modifié. Or, si les autres choses n'existent plus réellement, la matière n'est plus sujet; elle n'est plus la matière des êtres, elle est seulement matière. Elle ne sera même plus matière, parce que ce qui est matière est la matière de quelque chose; mais ce qui se rapporte à une autre chose est du même genre que cette chose, comme la moitié appartient au même genre que le double et n'est pas la substance du double. Comment donc le non-être se rapporte-t-il à l'être si ce n'est par accident? Mais l'être absolu et la matière même se rapportent à l'être en qualité d'être. En effet, si ce qui doit être est simple puissance, par conséquent n'est pas essence, la matière ne saurait être essence[1].

Il résulte de là que les Stoïciens, qui reprochent à d'autres philosophes de faire des essences avec des non-essences, font eux-mêmes une non-essence avec une essence. En effet le monde, en tant que monde, n'est pas essence [dans le système des Stoïciens]. Certes, c'est avancer une chose déraisonnable que de soutenir que la matière, qui est sujet, est cependant essence, et que les corps ne sont pas plus essence que la matière; mais il est plus déraisonnable encore de prétendre que le monde n'est pas essence par lui-même, mais seulement par une de ses parties [par la matière], que l'être animé ne doit pas son essence à l'âme, mais seulement à la matière, enfin que l'âme n'est qu'une modification de la matière, une chose postérieure. De qui donc la matière a-t-elle reçu l'animation? D'où vient la substance de l'âme? Comment la matière reçoit-elle la forme? Car, puisque la matière devient les corps, l'âme est autre chose qu'elle. Si la forme provenait d'autre chose que de l'âme, la qualité en s'unissant à la matière ne produirait point l'âme, mais des corps inanimés. Si quelque chose

[1] *Voy. Enn.* II, liv. v, § 5; t. I, p. 232.

façonne la matière et crée l'âme, il y aura alors avant l'âme créée une âme créatrice.

XXVIII. L'hypothèse des Stoïciens soulève une foule d'autres objections; mais nous nous arrêtons ici pour ne point paraître absurdes nous-mêmes en combattant une absurdité si évidente. Il suffit que nous ayons montré comment ces philosophes prennent le non-être pour l'être absolu, et donnent le premier rang à ce qui doit occuper le dernier. La cause de leur erreur, c'est qu'ils ont pris la sensation pour guide et n'ont consulté qu'elle pour déterminer les principes et le reste. Persuadés que les corps sont les êtres véritables[1] et ne voulant pas qu'ils se changeassent les uns dans les autres, ils ont cru que ce qui subsiste en eux [au milieu de leurs changements] est l'être véritable, comme on pourrait s'imaginer que le lieu est l'être encore plus que les corps parce qu'il est indestructible. Quoique dans le système des Stoïciens le lieu subsiste aussi sans subir d'altération, ces philosophes ne devaient pas regarder comme l'être ce qui subsiste de quelque manière que ce soit, mais considérer d'abord quels sont les caractères que l'être possède nécessairement et dont la présence le fait subsister sans jamais subir d'altération. Supposez en effet qu'une ombre subsiste toujours en suivant une chose qui change sans cesse, elle n'est pas plus un être réel que la chose qu'elle suit. Le sensible, pris avec les choses multiples, est, en sa qualité de tout, plus être qu'aucune des choses qu'il contient. Si ce sujet, pris dans sa totalité, est non-être, comment peut-il être sujet? Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que, suivant en toutes

[1] « Discrepabat [Zeno] etiam ab iisdem [superioribus] quod nullo » modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea quæ expers esset » corporis, cujus generis Xenocrates et superiores etiam animum » esse dixerunt; nec vero, aut quod efficeret aliquid, aut quod effi- » ceretur, posse esse non corpus. » (Cicéron, *Académiques*, I, 11.)

choses le témoignage de la sensation, les Stoïciens n'aient pas affirmé aussi que l'être peut être perçu par la sensation : car ils n'attribuent pas l'impénétrabilité à la matière, parce que c'est une qualité [et que, selon eux, la matière n'a point de qualité[1]]. S'ils avancent que la matière se perçoit par l'intelligence[2], il n'y a qu'une intelligence dénuée de raison qui puisse se regarder comme inférieure à la matière et lui accorder plutôt qu'à elle-même le privilége de constituer l'être véritable. Puisque dans leur système l'intelligence est non-être, comment peut-elle mériter créance quand elle parle des choses supérieures sans avoir avec elles aucune affinité? Mais nous avons assez longuement traité ailleurs de la nature de la substance[3].

XXIX. [*Qualité.*] Puisque les Stoïciens parlent de *qualités*, les qualités doivent être pour eux autre chose que les *sujets;* sinon, ils ne les placeraient pas au second rang. Or, pour être autre chose que les sujets, les qualités doivent être simples, par conséquent n'être pas composées, c'est-à-dire ne contenir aucune matière en tant qu'elles sont qualités. Dans ce cas, les qualités doivent être incorporelles et actives : car la matière est pour les Stoïciens un sujet passif. Si les qualités au contraire sont elles-mêmes passives, la division en sujets et qualités est absurde parce qu'elle fait deux espèces des choses simples et des choses composées, puis les réunit en un seul genre; ensuite, elle est vicieuse en ce qu'elle place une des espèces dans l'autre [la matière dans les qualités], comme si l'on divisait la science en deux espèces dont l'une comprît la grammaire, l'autre la grammaire encore et quelque autre chose de plus.

Si les Stoïciens disent que les qualités sont la *matière*

[1] *Voy.* ci-dessus p. 198, note 2. — [2] Pour la perception de la matière, *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 10; t. II, p. 209. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IV et V; *Enn.* III, liv. VI.

qualifiée (ὕλη ποιά), leurs *raisons* [*séminales*], étant matérielles[1], et non simplement unies à la matière, formeront sans doute un composé, mais avant de former ce composé elles seront déjà elles-mêmes composées de matière et de formes : elles ne seront donc elles-mêmes ni raisons ni formes[2].

Si les Stoïciens disent que les *raisons* ne sont que la *matière modifiée* (ὕλη πως ἔχουσα), ils admettent alors que les qualités sont des *modes* et ils devraient les placer dans le quatrième genre [la *relation*]. Si la *relation* est autre chose que le *mode*, en quoi consiste la différence? Est-ce que le mode a ici plus de réalité? Mais si le mode pris en lui-même n'est pas une réalité, pourquoi en faire un genre ou une espèce? car on ne saurait réunir en un seul genre l'être et le non-être? En quoi consiste donc cette modification de la matière? Il faut qu'elle soit être ou non-être. Si elle est être, elle est nécessairement incorporelle. Si elle est non-être, c'est un vain mot et il n'existe que la matière. Dans ce cas la *qualité* n'est rien de réel, et le *mode* encore moins. Quant au quatrième genre [la *relation*], il n'a aucune espèce de réalité. Il n'y a donc que la matière dans ce système.

Mais qui nous apprend qu'il en est ainsi? Certes ce n'est pas la matière elle-même, à moins qu'étant modifiée elle ne constitue l'intelligence; mais cette modification n'est qu'une vaine addition: c'est donc la matière qui perçoit ces choses et les énonce. Si l'on suppose qu'elle dit des choses sensées, il y a lieu de se demander comment elle pense et remplit les fonctions de l'âme, quoiqu'elle n'ait ni âme ni

[1] Pour les *raisons séminales* des Stoïciens, *Voy.* le passage du mémoire de M. Ravaisson cité dans les *Éclaircissements* du tome II, p. 513, note 6. — [2] Pour l'exposition complète du système des Stoïciens sur les qualités, *Voy.* Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 55, b; fol. 56, d; fol. 57, e; fol. 58, a; fol. 61, b; fol. 68, e.

intelligence. Si elle dit une chose insensée, en affirmant qu'elle est ce qu'elle n'est point et ce qu'elle ne saurait être, à qui faut-il attribuer cette assertion insensée? Certes on ne saurait l'attribuer qu'à la matière, si elle pouvait parler. Mais elle ne parle point, et celui qui tient un pareil langage ne le tient que parce qu'il a beaucoup emprunté à la matière, qu'il en est devenu l'esclave, quoiqu'il ait une âme; c'est qu'il s'ignore lui-même aussi bien qu'il ignore la nature de la faculté qui peut dire la vérité sur ce sujet.

XXX. [*Mode.*] Il est absurde d'assigner le troisième rang aux *modes*, de leur donner même une place quelconque: car tous les modes se rapportent à la matière. — Mais, diront les Stoïciens, il y a de la différence entre les modes: les diverses modifications que subit la matière ne sont pas la même chose que les modes; les qualités sont sans doute des modes de la matière, mais les modes proprement dits se rapportent aux qualités[1]. — Puisque les qualités ne sont que des modes de la matière, les modes proprement dits dont nous parlent les Stoïciens reviennent eux-mêmes à la matière et s'y rapportent nécessairement. Comment d'ailleurs les modes peuvent-ils former un genre, puisqu'il y a entre eux de nombreuses différences? Comment ramener à une unité générique la longueur de trois coudées et la blancheur, puisque l'une est une quantité et l'autre une qualité? Comment y ramener encore le temps et le lieu? Comment enfin regarder comme des modes *hier* et *jadis*, *dans le Lycée* et *dans l'Académie?* Comment le temps est-il un mode? Ni le temps, ni les choses qui sont dans le temps, ni le lieu, ni les choses qui sont dans le lieu ne sauraient être des modes. Comment *agir* est-il aussi un mode, puisque celui qui agit n'est pas en lui-même un mode, mais agit plutôt dans un certain mode, ou même agit simple-

[1] Pour plus de détails sur l'opinion des Stoïciens, *Voy.* Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 42, e.

ment? Celui qui pâtit n'est pas davantage un mode : il pâtit plutôt dans un certain mode, ou plus simplement il pâtit de telle manière. Le mode convient plutôt à la *situation* et à la *possession* [des Péripatéticiens]; et encore, pour la possession, on ne possède pas dans tel ou tel mode, on possède purement et simplement.

[*Relation.*] Si les Stoïciens ne ramenaient à un genre commun les *relations* aussi bien que les autres choses dont nous avons déjà parlé, il y aurait lieu d'examiner s'ils attribuent une réalité substantielle à ces manières d'être : car souvent ils ne leur en donnent aucune. Que dire enfin de ce qu'ils confondent dans un même genre les choses nouvelles et celles qui sont antérieures? C'est là évidemment une absurdité : car il faut qu'un et deux existent avant la moitié et le double.

Quant aux philosophes qui ont professé d'autres opinions sur les êtres et les principes, qu'ils regardent les êtres comme finis ou infinis, corporels ou incorporels, ou bien corporels et incorporels à la fois, nous examinerons chacune de ces opinions séparément, en empruntant aux anciens ce qu'ils ont dit contre elles.

LIVRE DEUXIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, II.

I. Après avoir discuté la doctrine des dix catégories [d'Aristote], et parlé des [Stoïciens] qui ramènent toutes choses à un seul genre en les distribuant en quatre espèces, il nous reste à exposer notre propre opinion sur ce sujet, en nous efforçant toutefois de nous conformer à la doctrine de Platon[1].

Si nous devions poser l'être comme un, nous n'aurions pas à rechercher s'il n'y a qu'un seul genre pour toutes choses, si les genres ne peuvent se ramener tous à un seul, s'ils sont des principes, si les principes sont en même temps des genres, si les genres sont en même temps des principes, ou bien si tous les principes sont des genres, sans qu'on puisse dire réciproquement que tous les genres sont des principes, ou bien s'il faut distinguer entre eux et dire que quelques principes sont en même temps genres, quelques genres principes, ou enfin si tous les principes sont genres sans que tous les genres soient des principes, et réciproquement[2]. Mais, puisque nous n'admettons pas que l'être soit un, ce dont Platon et d'autres philosophes ont exposé les raisons[3], nous nous trouvons dans l'obli-

[1] Après avoir dans le livre I examiné les dix catégories d'Aristote et les quatre catégories des Stoïciens, Plotin expose dans le livre II la première partie de sa propre théorie, savoir, les *Genres de l'être intelligible*. Elle se trouve en germe dans le *Sophiste* de Platon, dont notre auteur invoque ici l'autorité. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] *Voy.* ci-après le § 2. — [3] *Voy.* ci-après les livres IV, V, VI, IX.

gation de traiter toutes ces questions, et d'abord de dire combien nous reconnaissons de genres d'êtres, et pourquoi nous nous arrêtons à ce nombre.

Traitant de l'être ou des êtres, nous devons avant tout bien déterminer ce que nous entendons par l'*être*, dont nous nous occupons en ce moment, et le distinguer de ce que d'autres appellent l'être, mais que nous au contraire nous appelons *ce qui devient, ce qui n'est jamais véritablement être*. Et encore faut-il bien comprendre qu'en faisant cette distinction, nous ne prétendons pas diviser un genre en espèces de même nature; ce ne peut être là ce que Platon a voulu faire[1] : car il serait ridicule de réunir dans un même genre l'*être* et le *non-être*, Socrate, par exemple, et l'image de Socrate. La division que nous établissons ici ne consiste donc qu'à séparer des choses essentiellement différentes, qu'à expliquer que l'*être apparent* n'est pas l'*être véritable*, en démontrant que l'être véritable a une tout autre nature. Pour bien préciser cette nature, il faut ajouter à l'idée d'*être* celle d'*éternité* (ἀεὶ), et faire voir ainsi que l'être a une nature telle qu'elle ne saurait jamais tromper. C'est de l'être ainsi conçu [c'est-à-dire de l'*être intelligible*] que nous allons traiter, en admettant qu'il n'est pas un. Ensuite [dans le livre III], nous parlerons de la *génération*, de *ce qui devient* et du *monde sensible*.

II. Puis donc que l'être n'est pas un, nous admettons que la conséquence est qu'il y a un nombre d'êtres déterminé ou infini. Dire en effet que l'être n'est pas un, n'est-ce pas dire qu'il est à la fois un et multiple, qu'il est une unité variée qui embrasse une multitude? Or, il est nécessaire ou que l'un ainsi conçu soit un en tant que formant un seul genre, ayant pour espèces les êtres par lesquels il est à la fois un et multiple; ou qu'il y ait plusieurs genres, mais que

[1] *Voy.* les passages du *Sophiste* de Platon, que nous citons ci-après p. 216-219.

tous ces genres se rangent sous un seul; ou bien qu'il y ait encore plusieurs genres, mais qui ne se subordonnent pas les uns aux autres et dont chacun, indépendant des autres, contienne ce qui est au-dessous de lui, soit des genres moins étendus, soit des espèces après lesquelles il n'y a plus que des individus; en sorte que toutes ces choses concourent à constituer une seule nature, et forment par leur ensemble la *substance du monde intelligible*, que nous appelons l'*être*.

S'il en est ainsi, les divisions que nous établissons ne sont plus seulement des *genres*, elles sont en même temps les *principes* mêmes de l'être: elles sont des *genres*, parce qu'elles contiennent des genres moins étendus, et au-dessous de ces genres des espèces, puis des individus; elles sont aussi des *principes*, puisque l'être se compose d'éléments multiples et que ces éléments constituent la totalité de l'être. Si l'on admettait seulement que l'être se compose de plusieurs éléments et que par leur concours ces éléments constituent le tout, sans ajouter qu'ils ont au-dessous d'eux certaines espèces, on aurait encore il est vrai des principes, mais ce ne seraient plus des genres: c'est ainsi que quand on dit que le monde sensible se compose de quatre éléments, du feu et des autres, on a bien dans ces éléments des principes, mais nullement des genres, à moins qu'on ne leur donne ce nom seulement par homonymie.

Admettant donc qu'il existe certains genres, qui sont en même temps des principes, nous avons encore à rechercher s'ils doivent être conçus de telle sorte que ces genres, avec les choses que contient chacun d'eux, se mélangent, se confondent et forment le tout par leur ensemble. S'il en était ainsi, les genres n'existeraient qu'en puissance et nullement en acte; ils n'auraient plus chacun quelque chose de propre. — Ou bien, laissant les genres subsister, pourra-t-on ne mélanger que les individus? Que seront donc alors les genres en eux-mêmes? Subsisteront-ils par eux-mêmes

et resteront-ils purs, sans que les choses qui seront mêlées les détruisent? Comment cela aura-t-il lieu? Mais nous traiterons ces questions plus tard.

Maintenant, puisque nous avons reconnu qu'il existe des *genres* qui sont en outre les *principes de l'essence*, qu'il y a à un autre point de vue des principes [ou éléments] et des composés, il faut que nous disions d'abord par rapport à quoi nous constituons les genres comme genres, comment nous les distinguons les uns des autres, au lieu de les réduire à un seul (comme s'ils étaient réunis par hasard), quoiqu'il semble plus raisonnable de les réduire à un seul. On pourrait les réduire ainsi s'il était possible que toutes choses fussent des espèces de l'être, que tous les individus fussent contenus dans ces espèces et qu'il n'y eût rien en dehors d'elles. Mais une pareille supposition détruit les espèces (car alors les espèces ne seraient plus des espèces), et dès ce moment il n'y aurait plus lieu de réduire la pluralité à l'unité, mais tout ne ferait qu'un ; en sorte que, toutes choses appartenant à cet un, aucun autre être n'existerait en tant qu'autre hors de l'un. Comment en effet l'un serait-il devenu multiple et aurait-il pu engendrer les espèces s'il n'existait rien d'autre que lui? Car il ne serait pas multiple s'il n'y avait quelque chose pour le diviser, comme une grandeur ; or ce qui divise est autre que ce qui est divisé. S'il se divise lui-même ou se partage, c'est qu'il était déjà avant la division susceptible d'être divisé[1].

Il faut donc, pour cette raison et pour plusieurs autres, se garder de reconnaître un seul genre[2] : car il serait impossible d'appliquer à tout les dénominations d'*être* et

[1] Ficin ajoute dans sa traduction *vel indivisibile*, ce qui n'est pas dans le texte grec de Creuzer, et qui ne semble nullement justifié. — [2] Au lieu d'ὑποστατέον, que portent les premières éditions, il faut évidemment lire ἀποστατέον, comme le fait M. Kirchhoff.

d'*essence*. S'il y a des objets fort divers qu'on appelle *êtres*, ce n'est que par accident, comme si par exemple on faisait du *blanc* une substance : car on ne donne pas le nom de substance au blanc considéré seul [1].

III. Nous disons donc qu'il existe plusieurs genres, et que cette pluralité n'est pas accidentelle. Ces divers genres ne dépendent-ils pas de l'Un? Sans doute. Mais s'ils dépendent de l'Un, et que l'Un ne soit pas quelque chose qui s'affirme de chacun d'eux considéré dans son essence, alors rien n'empêche que chacun d'eux, n'ayant rien de conforme aux autres, ne constitue un genre à part. — Est-ce que l'Un, existant ainsi en dehors des genres qui naissent de lui, n'est pas leur cause sans être affirmé cependant des autres êtres considérés dans leur essence? Sans doute : l'Un est en dehors des autres êtres. Bien plus, il est au-dessus d'eux, de telle sorte qu'il n'est pas compté au nombre des genres : car c'est par lui qu'existent les autres êtres, lesquels sont égaux les uns aux autres en tant que genres.

Mais, pourra-t-on demander alors, de quelle nature est cet Un qu'on ne compte pas au nombre des genres ? Ce n'est pas ce que nous avons à examiner dans ce moment : nous considérons les êtres, et non Celui qui est au-dessus de l'être. Laissons donc l'Un absolu, et cherchons ce qu'est l'Un que l'on compte au nombre des genres.

D'abord [en considérant l'Un à ce point de vue], on s'étonnera de voir la cause additionnée avec les choses causées. Il serait déraisonnable en effet de faire entrer dans un même genre les choses supérieures et les inférieures. Si cependant, en additionnant l'Un avec les êtres dont il est la cause, on fait de lui un genre auquel les autres êtres soient subordonnés et dont ils diffèrent, si en outre on n'affirme point l'Un des autres êtres soit comme genre, soit à quelque autre titre, il est encore nécessaire que les

[1] *Voy.* ci-après liv. III, § 6.

genres qui possèdent l'être aient sous eux des espèces : car, par exemple, si en te mouvant tu produis la marche, on ne peut faire de la marche un genre qui te soit subordonné ; mais s'il n'existait au-dessus de la marche rien autre chose qui pût par rapport à elle remplir le rôle de genre, et qu'il existât cependant des choses au-dessous d'elle, la marche serait par rapport à celles-ci un genre des êtres.

Peut-être, au lieu de dire que l'Un est la cause des autres choses, faudrait-il admettre que ces choses sont comme des parties et des éléments de l'Un, et que toutes choses forment une substance unique dans laquelle notre pensée seule établit des divisions ; de sorte qu'en vertu de son admirable puissance cette substance soit l'Unité distribuée en toutes choses, paraissant et devenant multiple, comme si elle était en mouvement et que par l'effet de la fécondité de sa nature l'Un cessât d'être un. En énonçant successivement les parties d'une telle substance, nous accorderions à chacune d'elles une existence à part, ignorant que nous n'avons pas vu l'ensemble. Mais après avoir ainsi séparé les parties, nous les rapprocherions bientôt, ne pouvant retenir longtemps isolés des éléments qui tendent à se réunir ; c'est pourquoi nous reviendrions à en faire un tout; nous les laisserions redevenir unité, ou plutôt être unité. Du reste, cela sera plus facile à comprendre quand nous saurons ce que sont les êtres et combien il y a de genres d'êtres : car il nous sera possible alors de concevoir leur mode d'existence. Et comme, en ces matières, il ne faut pas se borner à des négations, mais viser à la connaissance positive et à la pleine intelligence du sujet qu'on traite, nous allons entreprendre cette recherche.

IV. Si, nous occupant de ce monde sensible, nous voulions déterminer quelle est la nature des corps, ne commencerions-nous pas par en étudier quelque partie, une pierre par exemple? Nous y distinguerions la *substance*, puis la *quantité*, comme sa dimension, la *qualité*, comme

sa couleur, et, après avoir retrouvé dans les autres corps ces mêmes éléments, nous dirions que la nature corporelle a pour éléments la substance, la quantité, la qualité, mais que ces trois choses coexistent, et que, bien que la pensée les sépare, toutes les trois ne font qu'un seul et même corps. Et si nous reconnaissions en outre que le *mouvement* est propre à cette même substance, ne l'ajouterions-nous pas aux trois éléments déjà reconnus? Ces quatre éléments ne feraient encore qu'un, et le corps, bien qu'un, serait constitué, dans son essence et dans son unité, par la réunion de tous les quatre[1]. Il faut procéder de la même manière à l'égard du sujet dont nous traitons ici, c'est-à-dire de la *substance intelligible*, de ses *genres* et de ses *principes*. Seulement il faut, dans cette comparaison, faire abstraction de ce qui est propre aux corps et qu'on nomme *génération*, des perceptions des sens, enfin de l'étendue. Après avoir établi cette séparation et avoir ainsi distingué des choses essentiellement différentes, nous arriverons à concevoir la *substance intelligible*, qui possède l'être, l'existence véritable, et l'unité à un plus haut degré encore. A cette vue, on s'étonne que la substance qui est ainsi une puisse être à la fois *une et multiple*. A l'égard des corps, on s'accorde à reconnaître que la même chose est une et multiple : le corps peut en effet se diviser à l'infini ; la couleur, la figure, par exemple, sont en lui des propriétés bien différentes l'une de l'autre, puisqu'ici-bas elles sont séparées. Mais à l'égard de l'âme, si on la conçoit comme une, sans étendue, sans grandeur, absolument simple, ainsi que cela apparaît à la première vue, comment croire que l'âme elle-même puisse après cela se trouver multiple? On devait d'autant plus penser arriver ici à l'unité, qu'après avoir divisé l'animal en corps et en âme et avoir démontré que le corps est multiforme, composé, divers,

[1] *Voy.* ci-après liv. III, § 3.

on pouvait compter trouver au contraire l'âme simple et s'arrêter à cette conclusion, comme au terme de ses recherches. Après avoir ainsi considéré cette âme que nous avons prise comme un échantillon du monde intelligible, de même que le corps représente le monde sensible, examinons comment cette unité peut être multiple; comment le multiple peut à son tour être unité, non un composé formé de parties séparables, mais une seule nature à la fois une et multiple. Car, nous l'avons déjà dit, c'est en partant de ce point et en le démontrant que nous établirons solidement la vérité au sujet des *genres de l'être*.

V. La première considération qui se présente à notre esprit, c'est que chaque corps soit d'animal soit de plante est multiple par les couleurs, les formes, les grandeurs, les espèces des parties, la diversité de leur position, et que toutes ces choses cependant proviennent de l'unité, soit de l'Un absolument simple, soit de l'habitude de l'unité universelle, soit d'un principe qui ait plus d'unité, par conséquent plus d'être que les choses qu'il produit, parce que, plus on s'éloigne de l'unité, plus on s'éloigne aussi de l'être. Le principe qui forme les corps doit donc être un sans être absolument un ni identique à l'Un; sinon, il ne produirait pas une pluralité qui fût aussi éloignée de l'unité: reste qu'il soit *unité-pluralité* (πλῆθος ἕν). Or ce principe, c'est l'âme: elle est donc *unité-pluralité*. Et en quoi consiste cette pluralité? Dans les *raisons* [*séminales*] des choses qui procèdent de l'âme. Les raisons ne sont pas autres que l'âme: car l'âme est elle-même raison, principe des raisons; les raisons sont l'acte de l'âme qui agit selon son essence, et cette essence est la puissance des raisons[1]. L'âme est donc pluralité en même temps qu'unité: l'action qu'elle exerce sur les autres choses le démontre clairement.

Mais qu'est l'âme si on la considère en dehors de toute

1 *Voy.* sur ce point *Enn.* III, liv. II, § 16; t. II, p. 60.

action, si on examine en elle la partie qui ne travaille pas à former les corps[1]? N'y trouvera-t-on pas encore pluralité de puissances? Quant à l'être, il n'est personne qui le refuse à l'âme. Mais l'être qu'on lui accorde est-il celui qu'on accorde à une pierre? Non sans doute. D'ailleurs, même dans l'être de la pierre, être et être pierre sont choses inséparables; ainsi, être et être âme ne sont qu'une seule et même chose dans l'âme. Faut-il donc en elle regarder comme différents d'un côté l'être et de l'autre ce qui constitue l'essence, en sorte que ce soit la différence [propre à l'essence] qui en s'ajoutant à l'être fasse l'âme? Non : l'âme est sans doute un être déterminé, non comme *homme blanc*, mais seulement comme *essence particulière* (ὥς τις οὐσία) : en d'autres termes, ce qu'elle a, elle l'a par son essence même[2].

VI. Mais ne peut-on pas dire que l'âme n'a point par son essence tout ce qu'elle a, en ce sens qu'on doit distinguer en elle d'un côté l'être et de l'autre telle manière d'être? — Si l'âme a telle manière d'être, et que cette manière d'être lui vienne du dehors, le tout ne sera plus en effet l'essence de l'âme en tant qu'âme; il ne sera l'essence de l'âme que partiellement et non en totalité. Ensuite, que sera l'être de l'âme sans les autres choses qui constituent son essence? L'être sera-t-il pour l'âme le même que pour la pierre? Ne faut-il pas plutôt admettre que cet être de l'âme tient à son essence même, qu'il en est comme la source et le principe, ou plutôt qu'il est tout ce qu'est l'âme, et par conséquent vie, enfin que dans l'âme l'être et la vie ne font qu'un?

Dirons-nous que cette unité ressemble à celle d'une

[1] Sur la distinction des deux parties de l'Ame universelle, savoir, la *Puissance principale de l'Ame* qui reçoit de l'Intelligence les formes, la *Puissance naturelle de l'Ame* qui les transmet à la matière en la façonnant par les raisons séminales, *Voy. Enn.* II, liv. III, § 17-18; t. II, p. 191-193. — [2] *Voy.* sur cette question *Enn.* I, liv. I, § 2; t. I, p. 36-37.

raison [d'une forme[1]] ? Non. La substance de l'âme est une ; mais cette unité n'exclut pas la dualité, la pluralité même : car elle admet tous les attributs essentiels de l'âme.

Doit-on dire que l'âme est à la fois essence et vie, ou bien qu'elle possède la vie ? — Dire que l'âme possède la vie, ce serait dire que ce qui possède n'est pas par essence doué de vie, ou que la vie n'est pas dans son essence. Si l'on ne peut dire que l'une des deux possède l'autre, il faut reconnaître que les deux ne font qu'un, ou que l'âme est une et multiple, embrassant dans son unité tout ce qui apparaît en elle; qu'elle est une en elle-même, mais multiple par rapport aux autres choses; que, bien qu'étant une par elle-même, elle se fait elle-même multiple par son mouvement ; que, bien que formant un tout qui est un, elle cherche à se considérer dans sa multiplicité. C'est ainsi que l'Être ne reste pas un, parce que sa puissance embrasse toutes choses comme son existence. C'est la contemplation qui le fait apparaître comme multiple, parce qu'il doit être multiple pour penser. S'il n'apparaît que comme un, c'est qu'il n'a pas encore pensé et qu'il n'est encore réellement qu'un[2].

VII. Quelles sont donc les choses que l'on voit dans l'âme et quel en est le nombre ?

Puisque nous avons trouvé dans l'âme à la fois *essence* et *vie*, que l'essence et la vie sont ce qu'il y a de commun

[1] « L'unité se dit de ce dont la notion est une, ce qui a lieu quand » il y a l'unité de pensée, qui est la pensée indivisible. Or, la pen- » sée indivisible, c'est la pensée de ce qui est indivisible soit sous le » rapport de la forme, soit sous le rapport du nombre. L'être par- » ticulier est indivisible numériquement; l'indivisible sous le rapport » de la forme, c'est ce qui est indivisible sous le rapport de la con- » naissance et de la science. L'unité primitive est, par conséquent, » celle qui est la cause de l'unité des substances. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. X, ch. 1; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 119.) — [2] *Voy.* les mêmes idées plus développées dans l'*Ennéade* III, liv. VIII, § 7-8; t. II, p. 223-229.

dans toute âme, que la vie réside dans l'intelligence, en reconnaissant qu'il y a [outre l'âme et son essence] l'intelligence et sa vie, nous poserons comme un genre ce qu'il y a de commun dans toute vie, savoir le mouvement; par conséquent, l'*essence* et le *mouvement*, qui est la vie première, feront pour nous deux genres. Quoiqu'ils ne fassent qu'une seule chose [dans l'existence], ils sont séparés par la pensée qui considère comme n'étant pas un ce qui est un; sinon, elle ne saurait rien séparer. D'ailleurs, tu peux dans les autres objets voir clairement l'être séparé du mouvement ou de la vie, quoique leur être ne soit pas l'être véritable, qu'il n'en soit que l'ombre et l'homonyme. De même que dans l'image d'un homme il manque plusieurs choses, entre autres la plus importante, la vie; de même, dans les objets sensibles, l'être n'est qu'une ombre de l'être véritable, parce qu'il y manque le plus haut degré de l'être, degré qui dans l'archétype est la vie. Ne voyons-nous pas ainsi qu'il est facile de séparer d'un côté la vie d'avec l'être, de l'autre l'être d'avec la vie? L'*être* est un genre et renferme plusieurs espèces : or le *mouvement* doit être placé non sous l'être, ni dans l'être, mais sur la même ligne que l'être; s'il se trouve en lui, ce n'est pas qu'il l'ait pour sujet, c'est qu'il en est l'acte; aucun des deux ne peut exister sans l'autre que par la pensée. Ces deux natures n'en font qu'une: car l'être n'est pas en puissance, mais en acte; et si l'on conçoit ces deux genres séparés l'un de l'autre, on verra encore que le mouvement est dans l'être et que l'être est dans le mouvement. Dans l'unité de l'être, les deux éléments se supposent réciproquement quand on les considère chacun séparément; mais la pensée affirme leur dualité, et montre que chacune des deux espèces est une unité double.

Puisque c'est dans la sphère de l'être qu'apparaît le mouvement, qu'il en manifeste la perfection bien loin d'en diviser l'essence, puisqu'enfin l'être doit persévérer tou-

jours dans le mouvement en vertu de la nature que nous lui reconnaissons[1], il serait encore plus absurde de ne pas lui attribuer la *stabilité* (ou le *repos*[2], στάσις) que de lui refuser le *mouvement*. La notion et la conception de stabilité sont encore plus en harmonie avec la nature de l'*être* que ne le sont celles de mouvement : car c'est dans l'être qu'on trouve ce qu'on appelle rester dans le même état, exister de la même manière, être uniforme. Admettons donc que la *stabilité* est un genre différent du *mouvement*, dont elle paraît être l'opposé.

Que la *stabilité* soit également différente de l'*être*, c'est ce que prouvent mille raisons. D'abord, si elle est identique à l'être, pourquoi l'est-elle plutôt que le mouvement, qui est la vie, l'acte de l'essence et de l'être même? Puisque nous avons séparé le mouvement d'avec l'être, que nous avons dit qu'il lui est identique et qu'en même temps il en diffère, que l'être et le mouvement sont sous un point de vue deux choses, et une seule sous un autre, nous devons aussi séparer [par la pensée] la stabilité d'avec l'être sans l'en séparer [dans l'existence] : en l'en séparant par la pensée, nous en ferons un genre distinct[3]. En effet, si nous confondions ensemble dans une unité parfaite la stabilité et l'être, si nous ne leur reconnaissions aucune différence,

1 « Mais quoi, par Jupiter, nous persuadera-t-on si facilement que, » dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne con- » viennent pas à *l'être absolu?* que cet être ne vit ni ne pense, et » qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et » sainte intelligence?... Il faut donc accorder que le *mouvement* et » *ce qui est mû* existent. Car, si tout est immobile, il ne peut y avoir » aucune connaissance d'aucune chose. » (Platon, *Sophiste;* trad. de M. Cousin, t. XI, p. 261-262.) — 2 Plotin établit plus loin une différence entre la *stabilité* et le *repos* proprement dit. *Voy.* ci-après le livre III, § 27. — 3 « Et pourtant, si nous reconnaissons que tout » est livré à un perpétuel mouvement, nous retranchons du nombre » des êtres, par le même raisonnement, cela même que nous ve- » nons d'établir... Penses-tu que sans *stabilité* il puisse y avoir rien

nous serions également obligés d'identifier la stabilité avec le mouvement par l'intermédiaire de l'être : de cette manière, le mouvement et la stabilité ne feraient plus qu'une seule et même chose[1].

VIII. Nous admettrons donc ces trois genres [l'Être, le Mouvement, la Stabilité] parce que l'Intelligence pense chacun d'eux séparément. En les pensant, elle les pose ; et, dès qu'elle les pense, ils existent[2]. En effet, si les choses dont l'existence suppose la matière n'ont pas leur existence dans l'Intelligence (sinon elles seraient immatérielles), tout au contraire, pour les choses immatérielles, être pensées, c'est exister. Contemple donc l'Intelligence pure, appliques-y ton regard intérieur au lieu de la chercher avec les yeux du corps : alors tu vois en elle le foyer de l'essence, où brille une lumière vigilante ; tu vois comment les êtres subsistent en elle unis et divisés ; tu vois en elle la vie permanente, la pensée qui s'applique non à l'avenir, mais au présent, qui le possède déjà, le possède toujours, qui enfin pense ce qui lui est intime et non ce qui lui est extérieur. L'Intelligence pense, voilà l'*acte* et le *mouvement ;* elle pense ce qui est en elle, voilà l'*essence* et l'*être :* car, en tant qu'existant l'Intelligence pense, elle se pense comme existant, et l'objet auquel elle applique sa pensée existe également. L'acte de l'Intelligence sur elle-même n'est pas l'Essence ; mais l'objet auquel il se rapporte, le principe dont il provient, c'est l'Être. L'Être est en effet l'objet de

» qui soit le même dans ses modes, dans sa durée, dans ses rap- » ports? Et vois-tu que sans cela quelque connaissance au monde » puisse être ou paraître, etc. » (Platon, *Sophiste;* trad. de M. Cousin, t. XI, p. 262.)

[1] « Ainsi l'*être* n'est pas le *mouvement* et le *repos* pris ensemble; » c'est quelque chose qui est différent, etc. » (Platon, *Sophiste;* trad. de M. Cousin, t. XI, p. 266.) — [2] Nous lisons ici avec Creuzer εἴπερ νοεῖ καὶ ἔστιν, mots qui se trouvent dans les meilleurs manuscrits et qui manquent dans la traduction de Ficin.

l'intuition, non l'intuition même; celle-ci ne possède l'existence que parce qu'elle part de l'Être, et qu'elle se rapporte à lui. Or, comme l'Être est en acte et non en puissance, il réunit les deux termes [l'existence et l'intuition, l'objet et le sujet] et, sans les séparer, il fait que l'intuition soit lui-même, que lui-même soit l'intuition. Fondement inébranlable de toutes choses, soutien de leur existence, l'Être ne tient ce qu'il possède de rien d'étranger; il l'a de lui et en lui. Il est à la fois le terme auquel aboutit la pensée parce qu'il est la Stabilité qui n'a pas eu de commencement, et le principe dont la pensée est née parce qu'il est la Stabilité qui n'est point née : car le Mouvement ne peut ni naître du mouvement ni aboutir au mouvement. L'*idée* (ἰδέα) aussi appartient au genre de la Stabilité parce qu'elle est le terme auquel aboutit l'Intelligence; mais l'acte intellectuel par lequel elle est pensée constitue le Mouvement. Ainsi toutes ces choses ne font qu'un; et le Mouvement, la Stabilité, les choses qui existent dans tous les êtres, constituent des genres. Chacun des êtres postérieurs à ces genres est à son tour aussi *être, stabilité, mouvement*.

Quand on voit ces trois choses en jetant un regard sur la nature de l'Être, quand on contemple l'Être par l'être qu'on a en soi, et les autres genres, le Mouvement et la Stabilité, par le mouvement et la stabilité qu'on a aussi en soi et qu'on met en harmonie avec ces intelligibles; quand, unissant, confondant, mêlant les trois genres, on ne les discerne plus ; et que, peu après, on les divise, on les démêle, on les distingue, qu'on voit ainsi l'Être, le Mouvement, la Stabilité, trois choses dont chacune existe à part : n'arrive-t-il pas alors que, d'un côté, on les regarde comme *différentes*, qu'on les discerne par leur *différence*, qu'on reconnaît la *différence* dans l'Être en posant trois choses dont chacune existe à part; et que, d'un autre côté, si on les considère dans leur relation avec l'unité et dans l'unité, si on les ramène toutes à être une chose *une* et *identique*, on

voit l'*identité* naître, disons mieux, exister? Il est donc nécessaire d'ajouter aux trois genres déjà reconnus l'*identité* et la *différence* ou bien le *même* et l'*autre* (ταὐτόν, θάτερον), deux genres nouveaux qui joints aux trois autres font en tout *cinq genres* pour toutes choses[1]. L'Identité et la Différence communiquent aussi leur caractère aux êtres inférieurs : car chacun d'eux a quelque chose d'identique et quelque chose de différent. C'est ainsi que l'Identité et la Différence, prises dans leur simplicité, sans que nul accident leur soit uni, se trouvent au nombre des genres.

Les cinq genres que nous reconnaissons sont *premiers*, parce que l'on ne peut rien affirmer d'eux dans la catégorie de l'*essence* (ἐν τῷ τί ἐστι). On peut sans doute en affirmer l'être parce qu'ils sont des êtres; mais on n'en affirme pas l'être comme genre, parce que l'essence n'est pas un être particulier. L'Être ne s'affirme pas non plus du Mouvement ni de la Stabilité, parce que ce ne sont pas là des espèces de l'Être. Il n'y a que les êtres particuliers qui puissent se rapporter à l'Être, les uns comme espèces de l'Être, les autres comme participant à l'existence. L'Être ne participe pas non plus de ces quatre genres comme s'ils étaient des genres supérieurs dans lesquels il serait compris lui-même : car la Stabilité, le Mouvement, l'Identité et la Différence ne dépassent pas la sphère de l'Être et ne lui sont pas antérieurs.

IX. Ces arguments et peut-être d'autres encore établis-

[1] « De tous les genres dont nous avons parlé tout à l'heure, les » plus grands sont l'*être* lui-même, le *repos* et le *mouvement*. Nous » avons dit que les deux derniers ne peuvent pas être mêlés l'un » avec l'autre. Mais l'être peut être mêlé avec tous les deux : car » tous deux ils sont .. Ainsi cela fait trois. Et chacun d'eux est autre » que les deux autres et le même que soi. Mais qu'est-ce que nous » venons de dire encore, l'*autre* et le *même?* Sont-ce deux genres » différents de ces trois-là, et qui pourtant soient toujours nécessairement mêlés avec eux, et cela fait-il en tout *cinq genres* » au lieu de trois? etc. » (Platon, *Sophiste;* trad. de M. Cousin, t. XI, p. 279-280.)

sent bien que ce sont là des *genres premiers*; mais comment prouver que ce sont les seuls et qu'il n'y en a pas d'autres à ajouter? Pourquoi par exemple n'y ajouterait-on pas l'*un*, la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et les autres catégories qu'ont admises certains philosophes[1]?

Quant à l'*un*, si l'on entend par là l'Un absolu, ce à quoi il ne s'ajoute rien, ni âme, ni intelligence, ni quoi que ce soit, il ne peut s'affirmer d'aucune chose à titre d'attribut, et par conséquent il ne peut être un genre. Mais s'il s'agit de cette unité que nous attribuons à l'Être quand nous disons que l'Être est un, ce n'est plus là l'Un premier. Comment d'ailleurs l'Un absolu, qui n'admet en lui aucune différence, pourrait-il engendrer des espèces? S'il ne le peut, il n'est pas un genre. Comment en effet diviser l'Un? En le divisant, vous le multiplieriez : ainsi l'Un en soi serait multiple, et en aspirant à devenir genre, il s'anéantirait lui-même. En outre, pour diviser ce genre en espèces, il vous faudrait ajouter quelque chose à l'Un : car il n'y a pas en lui de différences comme il y en a dans l'Essence. L'intelligence peut bien admettre des différences dans l'Être, mais il ne saurait en être de même pour l'Un. Dès que vous ajoutez une seule différence, vous posez la dualité, et par conséquent vous détruisez l'Un : car partout l'addition d'une seule unité fait disparaître le nombre posé antérieurement.

On nous objectera que l'un qui est dans l'Être, dans le Mouvement et dans le reste est commun à toutes ces choses, et qu'on peut par conséquent identifier l'*un* avec l'*être*[2].

[1] Toute la discussion qui suit est dirigée contre Aristote. — [2] C'est la doctrine d'Aristote : « Si, d'un autre côté, l'être et l'unité sont » la même chose, sont une seule et même nature, puisqu'ils » s'accompagnent toujours l'un l'autre comme principe et comme » cause, sans être cependant compris sous une même notion, » peu importera que nous traitions simultanément de l'être et de » l'essence : ce sera même un avantage. En effet, *un homme, être*

Nous répondrons alors que, de même qu'on n'a pas fait de l'*être* un genre des autres choses parce qu'elles n'étaient pas ce qu'est l'Être, mais qu'elles étaient appelées *êtres* dans un autre sens[1], de même ici l'*un* ne saurait être un attribut commun des autres choses, parce qu'il doit y avoir l'Un premier et l'un pris dans un autre sens. — Si l'on dit que l'on ne fait pas de l'*un* un genre de toutes choses, mais une chose qui existe en soi comme les autres, si ensuite on identifie l'*un* avec l'*être*; alors, comme l'être a déjà été mis au nombre des genres, on ne fera qu'introduire inutilement un nom de plus[2]. Si l'on distingue l'un de l'être[3], on avoue que chacun d'eux a sa nature à part; si l'on ajoute le mot *quelque chose* à celui d'*un*, on a un certain

» *homme* et *homme* signifient la même chose; on ne change rien à » l'expression : L'homme est, par ce redoublement : L'homme est » homme, ou : L'homme est un homme. Il est évident que l'être ne » se sépare de l'unité ni dans la production ni dans la destruction. » De même, l'unité naît et périt avec l'être. On voit assez, par con- » séquent, que l'unité n'ajoute rien à l'être par son adjonction, enfin » que l'unité n'est rien en dehors de l'être. De plus, la substance de » chaque chose est une en soi, et non accidentellement : il en est » de même de l'essence; de sorte qu'autant il y a d'espèces dans » l'unité, autant il y a dans l'être d'espèces correspondantes. » (*Métaphysique*, liv. IV, § 2; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. I, p. 105.)

[1] Plotin a dit ci-dessus, à la fin du § 8, que le Mouvement, la Stabilité, l'Identité et la Différence ne sont pas des espèces de l'Être. *Voy.* aussi le commencement du § 7. — [2] « Ce que vous ap- » pelez *être*, n'est-ce pas quelque chose? Et ce quelque chose, » n'est-ce pas ce que vous appelez aussi *un*, donnant deux noms à » une même chose? » (Platon, *Sophiste;* trad. de M. Cousin, t. XI, p. 246.) — [3] Les textes imprimés portent les mots ἓν ἑκάτερον, qui ne donnent pas de sens. Creuzer a trouvé dans un des meilleurs manuscrits le mot ἕτερον ajouté entre ces deux mots. Nous avons suivi cette leçon, que Ficin paraît avoir eue sous les yeux en faisant sa traduction : « Quod si unum ipsum esse alterum dicat, utrumque » certe naturam quamdam dicit. »

un; si l'on n'ajoute rien, on revient à l'Un absolu, qui ne peut s'affirmer de rien. Si l'on persiste à identifier l'un avec l'être, nous remarquerons que ce n'est plus l'Un premier. — Mais qui empêche que cet un ne soit l'Un premier, en faisant abstraction de l'Un absolu, puisqu'en parlant de l'Être qui est au-dessous de l'Un absolu nous disons qu'il est l'Être premier? — C'est que le principe antérieur à l'Être premier [c'est-à-dire l'Un premier et absolu] n'est pas être; sinon, l'Être qui est au-dessous de lui ne serait plus l'Être premier; ici au contraire, l'Un qui est au-dessus de cet un est l'Un absolu. D'ailleurs, cet un qu'on ne séparerait de l'être que par la pensée n'admettrait pas de différences. Ensuite, ou cet un que l'on suppose exister dans l'être sera une conséquence de l'existence de l'être ainsi que de tous les êtres, et par suite, il leur sera postérieur: mais le genre doit être antérieur; ou bien il sera contemporain de l'Être et des autres choses: mais le genre ne peut être contemporain des choses dont il est le genre; ou bien enfin il sera antérieur à l'Être : mais alors il ne sera plus par rapport à l'Être que son principe, et s'il est son principe, il n'est pas un genre qui le contienne. S'il n'est pas genre par rapport à l'être, il ne l'est pas davantage par rapport aux autres choses; autrement, il faudrait dire de l'Être aussi qu'il est un genre qui embrasse tous les autres.

L'un considéré dans l'Être paraît se rapprocher tout à fait de l'Un absolu et pour ainsi dire coïncider avec lui : car l'Être, en tant qu'il tend à l'Un, a un être qui est un; mais en tant qu'il est postérieur à l'Un, il est toutes les choses qu'il peut être, il devient multiple. Or, tant que l'Être demeure un et ne se divise pas, il ne saurait constituer un genre.

X. En quel sens donc chacun des éléments de l'Être peut-il être dit un? En ce qu'il est quelque chose d'un sans être l'Un même : car ce qui est quelque chose d'un est déjà

multiple; chaque espèce n'est une que par homonymie ; en elle-même elle est multiple. C'est dans le même sens que, dans ce monde sensible, nous disons qu'une armée, un chœur sont quelque chose d'un ; or l'Un absolu ne se trouve pas dans ces choses; on ne peut donc dire que l'*un* soit quelque chose de commun. L'un ne se trouve pas plus dans l'Être même ni dans les êtres individuels ; il n'est donc pas un genre. Quand un genre s'affirme d'une chose, on ne pourrait affirmer de cette même chose des propriétés contraires : or on peut dire que chacun des éléments de l'Être universel est un sous un rapport et on peut également en affirmer le contraire; il en résulte qu'après avoir affirmé d'un être l'un en sa qualité de genre, on affirmerait ensuite au sujet du même être que l'un n'est pas un genre. L'un ne saurait donc être affirmé des genres premiers comme genre : car l'Être n'est pas plus un que multiple. Quant aux autres genres, aucun d'eux n'est un sans être multiple; on pourrait bien moins encore affirmer l'*un* des genres du dernier ordre dont chacun est tout à fait multiple. Au reste, aucun genre pris dans sa totalité n'est un; en sorte que si l'un était genre, il cesserait par cela même d'être un : car l'un n'est pas un nombre, et cependant en devenant genre il deviendrait nombre. Il y a bien dans les nombres ce qu'on appelle l'unité, mais si l'on veut en faire un genre, ce n'est plus l'Un proprement dit. Dans les nombres, l'unité n'est pas affirmée d'eux comme un genre : on dit de l'unité qu'elle se trouve dans les nombres, mais non qu'elle en est un genre; de même, si l'un était parmi les êtres, il n'y serait pas comme genre de l'être, ni des autres choses, ni de toutes les choses. De même encore que le simple est le principe du composé sans être genre par rapport à lui (car alors il faudrait qu'il fût à la fois simple et composé), de même, si l'un est considéré comme principe[1], il ne pourra être genre par

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff ἐν ἀρχή, au lieu de ἐν ἀρχῇ.

rapport aux choses qui sont au-dessous de lui; il ne sera donc ni genre de l'Être, ni genre des autres choses.

Si l'on faisait de l'un un genre, il ne pourrait l'être que par rapport aux choses dont chacune est dite une[1], comme si, par exemple, on séparait de l'essence l'unité qui s'y trouve. L'un serait alors le genre de certaines choses : car de même que l'Être est genre, non par rapport à toutes choses, mais par rapport aux espèces qui possèdent l'être, de même l'un serait genre par rapport aux espèces qui possèdent l'unité. Or cela ne se peut : car il n'y a pas une différence entre une chose et une autre par rapport à l'unité, comme il y en a une par rapport à l'être. — Si l'on applique à l'un [dira-t-on] les mêmes divisions qu'à l'être, et si l'être est un genre parce qu'il se divise et qu'il se manifeste le même dans une pluralité de choses, pourquoi l'un, qui nous apparaît dans autant de choses que l'être et qui se divise comme lui, ne serait-il pas aussi un genre? — C'est que lorsqu'une chose se retrouve dans plusieurs êtres, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit un genre, soit par rapport aux êtres dans lesquels elle se trouve, soit par rapport à d'autres; ce qui est commun à plusieurs êtres ne constitue pas nécessairement un genre. Le point se trouve dans toutes les lignes : est-il un genre pour les lignes ou pour quoi que ce soit? L'unité, nous l'avons déjà dit, se trouve dans tout nombre, et cependant elle n'est point un genre pour les nombres ni pour aucune autre chose. Pour former un genre, il faut que ce qui est commun et un dans plusieurs choses admette des différences spécifiques, constitue des espèces et s'affirme de l'essence. Mais quelles différences spécifiques trouve-t-on dans l'un? Quelles espèces forme-t-il? Si l'on répondait qu'il forme les mêmes espèces que l'être, c'est qu'alors il se confond avec l'être;

[1] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 220, note 2.

ce n'est plus [comme nous l'avons déjà dit] qu'un autre nom de l'être; or l'être suffit.

XI. Il nous faut rechercher comment l'*un* subsiste dans l'*être*, comment ils se divisent tous deux, et en général comment se divisent les genres, et si ces deux divisions sont identiques ou différentes.

Pour résoudre ces questions, demandons-nous d'abord comment en général une chose quelconque est dite une et est une, ensuite si l'on dit dans le même sens que l'être est un et dans quel sens on le dit alors. Évidemment, *un* n'est pas le même pour tout : car on ne peut l'entendre de la même manière quand il s'agit des choses sensibles et quand il s'agit des choses intelligibles, pas plus que l'*être* n'est identique pour ces deux ordres de choses ou même pour les choses sensibles comparées entre elles. L'idée d'un n'est pas la même quand il s'agit d'un chœur, d'une armée, d'un vaisseau ou d'une maison ; elle l'est encore moins quand il s'agit d'une de ces choses et quand il s'agit d'objets continus. Et cependant, toutes choses imitent par leur unité le même archétype, les unes de plus loin, les autres de plus près ; l'Intelligence est assurément ce qui se rapproche le plus de l'Un absolu : car bien que déjà l'Ame soit une, l'Intelligence l'est beaucoup plus : elle est l'Être un.

Est-ce donc qu'en exprimant l'être de chaque chose nous exprimons en même temps l'unité qu'elle possède, de telle sorte qu'autant elle peut avoir d'être, autant elle a d'unité? Ou bien cela a-t-il lieu sans qu'une chose ait toujours l'unité en proportion de l'être? Oui : car il est possible qu'une chose ait moins d'unité sans avoir pour cela moins d'être : une armée, un chœur n'ont pas moins d'être qu'une maison et cependant on y trouve moins d'unité. L'un qui est dans chaque chose paraît donc aspirer au Bien, qui a plus d'unité[1]; plus une chose se rapproche du

[1] *Voy.* ci-après le livre IX, § 1.

Bien, plus en même temps elle est une; c'est de là que dépend en elle le plus ou le moins d'unité. En effet, chaque être désire, non pas simplement exister, mais aussi jouir du bien. C'est pourquoi ce qui n'est pas un s'efforce autant qu'il se peut de le devenir, et les êtres qui par essence possèdent l'unité y tendent également par leur nature en voulant s'unir à eux-mêmes: car les êtres ne cherchent pas à s'écarter les uns des autres, mais ils tendent au contraire les uns vers les autres et vers eux-mêmes. C'est ainsi que toutes les âmes voudraient ne former qu'une seule âme, tout en conservant leur propre nature[1]. Partout, dans le monde sensible comme dans le monde intelligible, règne l'Un : c'est de lui que tout part, c'est vers lui que tout tend; tous les êtres ont en lui leur principe et leur fin : car ce n'est qu'en lui qu'ils trouvent le bien; ce n'est que par là que chaque être subsiste et occupe sa place dans l'univers; une fois existant, chaque être ne saurait s'empêcher de tendre vers l'Un. Et cela n'a pas lieu seulement dans les êtres; il en est de même dans les œuvres de l'art: chaque art cherche à conformer ses œuvres à l'unité autant qu'il se peut et autant que ses œuvres elles-mêmes le comportent. Mais ce qui y réussit le mieux, c'est l'Être même: car il est tout près de l'Un.

Il en résulte qu'en parlant des êtres autres que l'Être même, de l'homme, par exemple, nous disons simplement *homme* [sans y ajouter l'idée d'unité][2]; si nous disons quelquefois *un homme*, c'est pour le distinguer de *deux*; si nous employons encore dans un autre sens le mot *un*, c'est en y ajoutant *quelque* [*quelqu'un*][3]. Il n'en est pas de même pour l'Être : nous disons l'*Être un* en concevant l'Être et un comme formant un seul tout, et en posant l'Être

[1] *Voy*. ci-après le livre IV. — [2] *Voy*. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 220, note 2. — [3] Creuzer donne ἀπ'αὐτοῦ, ce qui n'offre aucun sens. Nous lisons avec Kirchhoff ἐπ'αὐτοῦ.

comme un, nous faisons ressortir son étroite affinité avec le Bien. L'Être ainsi conçu devient un; il a dans l'Un son principe et sa fin[1]; cependant il n'est pas un comme l'Un même, mais plutôt d'une manière différente, en ce sens que l'unité de l'Être admet l'antériorité et la postériorité. Qu'est donc l'unité de l'Être? Ne doit-elle pas être envisagée comme semblable dans toutes les parties de l'Être, comme quelque chose de commun à toutes? [et par conséquent comme formant un genre]? — Mais d'abord, le point est aussi quelque chose de commun à toutes les lignes, et cependant il n'est pas un genre; dans les nombres, l'un est également quelque chose de commun à tous, et il n'est pas plus un genre. En effet, l'un qui se retrouve dans la monade, dans la dyade et dans les autres nombres, ne peut être confondu avec l'Un en soi. Ensuite, rien n'empêche qu'il n'y ait dans l'Être des parties antérieures et d'autres postérieures, de simples et de composées [or il n'en peut être ainsi pour l'Un en soi]. Et lors même que l'unité que l'on retrouve dans toutes les parties de l'Être serait partout identique, par cela même qu'elle n'offrirait aucune différence, elle ne pourrait engendrer des espèces, par conséquent elle ne saurait être un genre.

XII. Nous admettons qu'en tendant vers l'Un tout tend vers le Bien. Mais comment se peut-il que, pour le nombre, qui est inanimé, le bien consiste aussi à être un[2]? Et cette question peut se faire également au sujet de tous les autres êtres inanimés. Si l'on nous disait que de tels êtres ne possèdent pas l'existence, nous répondrions que nous traitons ici des êtres en tant que chacun d'eux est un. Si l'on nous demandait comment le point peut partici-

[1] Nous lisons avec Creuzer : καὶ ἓν αὐτῷ ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος, que donnent tous les manuscrits, au lieu de : καὶ ἐν αὐτῷ, leçon suivie par Ficin dans sa traduction. Le sens est d'ailleurs le même. — [2] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, liv. XIV, ch. 6.

per du bien, nous demanderions à notre tour s'il s'agit du *point en soi*, et alors nous répondrions que c'est la même question que pour les autres choses de la même espèce ; mais s'il s'agit du point considéré comme existant dans quelque objet, dans le cercle par exemple, nous dirons qu'alors pour lui le bien est le bien du cercle même ; que c'est là le but auquel il aspire, et qu'il y tend autant qu'il le peut par l'intermédiaire du cercle.

Mais comment se représenter de tels genres ? Ces genres sont-ils tous susceptibles d'être divisés, ou bien sont-ils tout entiers dans chacun des objets qu'ils comprennent, et alors comment l'un s'y trouve-t-il ? L'un s'y trouve comme genre, de même que le tout se trouve dans une pluralité. — L'un ne se trouve-t-il donc que dans les objets qui participent de lui ? Il se trouve non-seulement dans ces objets, mais encore en soi. Ce point sera d'ailleurs éclairci plus tard.

XIII. Maintenant, pourquoi ne mettons-nous pas la *quantité* au nombre des genres premiers ? Pourquoi n'y mettons-nous pas non plus la *qualité*[1] ?

La *quantité* n'est pas un genre premier comme les autres que nous avons admis, parce que les genres premiers coexistent avec l'être [ce qui n'a pas lieu pour la quantité]. En effet, le *mouvement* est inséparable de l'être : il en est l'acte, il en est la vie ; la *stabilité* est impliquée dans l'essence ; l'*identité*, la *différence* sont encore plus inséparables de l'être ; de sorte que toutes ces choses s'aperçoivent à la fois. Quant au *nombre* [qui est la quantité discrète], il est quelque chose de postérieur. Bien plus, le nombre est postérieur à la fois à ces genres et à lui-même : car les

[1] Dans cette discussion, Plotin a pour but d'établir que la qualité, la quantité, et les autres catégories d'Aristote ne s'appliquent pas à l'être intelligible, mais seulement à l'être sensible. Sur ce dernier point, *Voy.* le livre suivant.

nombres se suivent les uns les autres ; le second dépend du premier et ainsi de suite ; les derniers sont contenus dans les premiers. On ne saurait donc mettre le nombre au rang des genres premiers. On peut même douter que la quantité puisse être genre à aucun titre. En effet, l'*étendue* [qui est la quantité continue] offre plus encore que le nombre les caractères de composition, de postériorité. Dans l'idée d'étendue il entre, avec le nombre, la ligne, ce qui fait deux éléments, et de plus la surface, ce qui fait trois[1]. Si donc c'est du nombre que la grandeur continue tient d'être une quantité, comment cette grandeur serait-elle un genre quand le nombre ne l'est pas ? D'un autre côté, dans les grandeurs comme dans les nombres, il y a antériorité et postériorité. Mais si les deux sortes de quantités ont cela de commun d'être des quantités, il faut rechercher ce que c'est que la quantité, et quand nous l'aurons trouvé, nous pourrons en faire un genre secondaire ; mais elle ne saurait prendre rang parmi les genres premiers. Et si la quantité est un genre sans être un des genres premiers, il nous reste à chercher auquel des genres soit premiers, soit inférieurs, il faut la ramener.

Il est évident que la *quantité* nous fait connaître le *quantum* d'une chose, nous permet de mesurer le *quantum* de chaque chose ; elle est elle-même un certain *quantum*. Or c'est là ce qu'on trouve de commun entre le nombre [qui est la grandeur discrète] et la grandeur continue[2]. Mais le nombre est antérieur, et la grandeur continue en procède ; le nombre consiste dans un certain mélange du *mouvement* et du *repos* ; la grandeur continue est un certain mouvement ou provient du mouvement : le *mouvement* la produit en s'avançant à l'infini, mais le *repos* l'arrête dans sa marche, le limite et crée l'unité. Au reste, nous expliquerons dans la suite la génération du

[1] *Voy.* ci-après p. 240. — [2] *Voy.* ci-dessus p. 155, note 3.

nombre et de la grandeur, et plus encore leur mode d'existence et l'idée qu'on doit s'en faire[1]. Peut-être trouverons-nous que le nombre doit être placé dans les genres premiers, et la grandeur continue dans les genres postérieurs, en tant que composée ; que le nombre doit être rangé parmi les choses stables [en repos], et la grandeur parmi les choses en mouvement. Mais, encore une fois, nous aurons à traiter plus tard toutes ces questions.

XIV. Passons à la *qualité*. Pourquoi ne figure-t-elle pas non plus parmi les genres premiers? — C'est qu'elle aussi leur est postérieure : elle vient en effet après l'essence. L'Essence première doit avoir pour conséquences ces choses [la quantité et la qualité][2], mais elle n'est ni constituée ni complétée par elles : autrement, elle serait postérieure à la qualité et à la quantité. Pour les essences composées, formées de plusieurs éléments, dans lesquelles il y a des nombres et des qualités, elles sont différenciées par ces divers éléments qui constituent alors des qualités, et en même temps elles ont entre elles quelque chose de commun. Mais pour les genres premiers, la distinction à établir ne se tire pas de ce qui n'est pas simple et du composé[3], mais du simple et de ce qui complète l'essence[4]. Remarquez que je ne dis pas ce qui complète *une certaine* essence : car s'il s'agissait d'une certaine essence, il n'y aurait rien de déraisonnable à admettre qu'une telle essence fût complétée par une qualité, puisque cette essence

[1] *Voy.* ci-après § 21, p. 239, et le livre VI. — [2] *Voy.* ci-dessus p. 11, et ci-après p. 239-240. — [3] Ficin traduit en ajoutant une négation au texte : « Non decet divisionem rerum non simplicium compositarumque efficere. » Nous avons suivi Ficin, parce que cette addition est conforme au sens général de ce passage, comme Creuzer le reconnaît dans ses notes. — [4] On voit par le § 15 que, pour Plotin, *ce qui complète l'essence*, ce sont les quatre genres premiers qui viennent après celui de l'*être*, savoir le *mouvement*, la *stabilité*, l'*identité*, la *différence*.

subsisterait déjà avant d'avoir la qualité et ne recevrait du dehors que la propriété d'être telle ou telle. L'Essence absolue doit au contraire posséder essentiellement tout ce qui la constitue.

Au reste, nous avons reconnu ailleurs[1] que ce qui est *complément de l'essence* n'est appelé qualité que par homonymie, que ce qui vient du dehors et après l'essence est proprement *qualité;* que ce qui appartient en propre à l'essence en est l'*acte*, que ce qui vient après elle est *passion* [modification passive]. Nous ajoutons maintenant que ce qui se rapporte à une certaine essence ne peut à aucun titre être complément de l'essence. Il n'est besoin d'aucune addition d'essence à l'homme, en tant qu'homme, pour qu'il soit une essence. L'essence existe déjà dans une région supérieure avant qu'on descende à la différence spécifique : ainsi l'*animal* existe [comme essence] avant qu'on descende à la propriété de *raisonnable* [comme différence spécifique, quand on dit : L'*homme* est un *animal raisonnable*][2].

XV. Comment quatre des genres complètent-ils donc l'essence, sans toutefois constituer *telle essence* (ποιὰ οὐσία)? car ils ne forment pas *une certaine essence*. — Nous avons déjà parlé de l'*Être premier* et montré que ni le *mouvement*, ni la *stabilité*, ni la *différence*, ni l'*identité* ne sont rien d'autre que lui. Il est clair que le mouvement n'introduit pas davantage dans l'Être une qualité ; cependant il sera bon de s'arrêter à cette proposition pour l'éclaircir.

Si le *mouvement* est l'acte de l'essence, si l'Être et en général tout ce qui est au premier rang est essentiellement en acte, le mouvement ne peut être considéré comme un accident ; mais, étant l'acte de l'Être qui est en acte, il ne

[1] *Voy. Enn.* II, liv. VI, § 2 ; t. II, p. 240. — [2] Pour le développement de cette idée, *Voy.* ci-après, liv. VII, § 3-6.

peut plus être appelé un simple complément de l'essence, il est l'essence elle-même. Il ne doit être rangé ni parmi les choses postérieures à l'essence, ni parmi les qualités; il est contemporain de l'essence : car il ne faut pas croire que l'Être existât d'abord, puis qu'il se soit mû [ces deux choses sont contemporaines]; il en est de même de la *stabilité :* on ne peut dire que l'Être était, puis qu'il est devenu stable. L'*identité*, la *différence* ne sont pas davantage postérieures à l'Être : l'Être n'a pas été d'abord un pour devenir ensuite multiple, mais il est par son essence *un-multiple*; en tant que multiple il implique *différence*; en tant qu'un-multiple il implique *identité*. Ces choses suffisent donc pour constituer l'essence[1]. Quand du monde intelligible on descend aux choses inférieures, on rencontre d'autres éléments qui ne constituent plus l'Essence absolue, mais une certaine essence possédant telle qualité, telle quantité : ce sont bien des genres, mais des genres inférieurs aux genres premiers.

XVI. Quant à la *relation*, qui n'est pour ainsi dire qu'un rejeton accessoire[2], comment pourrait-on songer à la placer parmi les genres premiers? Il n'y a de relation qu'entre une chose et une autre : ce n'est rien qui existe par soi; toute relation suppose quelque chose d'étranger.

Les catégories de *lieu* et de *temps* sont tout aussi éloignées de pouvoir figurer parmi les genres premiers. Être dans un lieu, c'est être dans quelque chose d'autre que soi, ce qui suppose deux choses[3]; or un genre doit être un et n'ad-

[1] Ficin, dans l'argument placé en tête du § 15, éclaircit la pensée de Plotin par une ingénieuse comparaison : « Sicut non est prius » ignis, deinde lux ejus, et calor, et siccitas atque levitas; sed » quatuor hæc, simul cum ignis essentia, sunt tanquam et proprie- » tates et actus comites ejus existentis in actu; ita ad ipsum ens se » habent motus ejus intimus, atque status, et identitas pariter et » alteritas. » — [2] Cette expression est empruntée à Aristote, *Éthique à Nicomaque*, liv. I, ch. VI, § 2.— [3] *Voy.* ci-dessus le livre I, § 14, p. 178. Tout ce paragraphe est évidemment dirigé contre Aristote.

met pas une telle composition. Le *lieu* n'est donc pas un genre premier. Ici en effet nous ne nous occupons que des êtres véritables.—Nous en disons autant du *temps*. Le temps a-t-il le caractère d'être véritable, ou plutôt n'est-il pas évident qu'il ne l'a pas? Si le temps est une mesure, et non pas une mesure purement et simplement, mais la mesure du mouvement[1], il est quelque chose de double et par conséquent de composé [or, nous venons de le dire, les genres premiers sont simples]; c'est en outre quelque chose de postérieur au mouvement; de sorte qu'on ne saurait le mettre au même rang que le mouvement.

L'*action* et la *passion* dépendent également du mouvement. Or, comme l'action et la passion sont chacune quelque chose de double, elles sont aussi chacune par conséquent quelque chose de composé[2].

La *possession* est également double. La *situation*, qui consiste en ce qu'une chose est de telle manière dans une autre, comprend trois éléments. [Donc la *possession* et la *situation*, étant composées, ne sont pas plus des genres premiers que l'*action* et la *passion*.]

XVII. Mais pourquoi le *bien*, le *beau*, les *vertus*, la *science*, l'*intelligence* ne seraient-ils pas des genres premiers?

Si par *bien* on entend le Premier que nous appelons le Bien même, ce dont nous ne saurions rien affirmer, mais que nous nommons ainsi, ne pouvant exprimer autrement l'idée que nous en avons, ce n'est pas un genre : car on ne peut l'affirmer d'aucune autre chose; s'il y avait des choses dont on pût l'affirmer, chacune d'elles serait le Bien

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VII, § 11; t. II, p. 203. — [2] Kirchhoff suppose ici une lacune sans aucune nécessité. Il faut évidemment sous-entendre l'argumentation faite à l'égard du temps quelques lignes plus haut. La concision de cette phrase s'explique d'ailleurs par ce fait que Plotin a déjà traité longuement ce sujet ci-dessus dans le livre I, p. 179-193.

même. En outre, le Bien ne consiste pas dans l'essence; il est donc au-dessus de l'essence. Mais si par bien on entend une qualité [la bonté], on sait que la qualité ne peut être mise au rang des genres premiers. — Quoi donc? L'Être n'est-il pas bon? — Oui, sans doute; mais il n'est pas bon de la même manière que le Premier, qui est bon, non par une qualité, mais par lui-même. — Mais, nous objectera-t-on, vous avez dit que l'Être renferme les autres genres en lui-même, et que chacun de ceux-ci est un genre parce qu'il est quelque chose de commun et qu'on le trouve en plusieurs choses. Si donc on aperçoit aussi le bien dans chacune des parties de l'Essence ou de l'Être, ou du moins dans le plus grand nombre, pourquoi le bien ne serait-il pas aussi un genre et un des genres premiers? — C'est qu'il n'est pas le même dans toutes les parties de l'Être, qu'il y est ou au premier degré ou au second, et ainsi de suite; que ces divers biens sont tous subordonnés les uns aux autres, le dernier dépendant du premier[1] et tous dépendant d'un seul, qui est le Bien suprême; c'est enfin que si tous participent du bien, ce n'est que d'une manière qui varie suivant la nature de chacun.

Si l'on veut encore que le bien soit un genre, ce sera un genre postérieur: car il sera postérieur à l'essence. Or l'être de l'Essence (τοῦ τί ἐστι τὸ εἶναι), quoiqu'il soit toujours uni à l'Essence, est le Bien même, tandis que les genres premiers appartiennent à l'Être en tant qu'être et forment l'Essence. C'est de là qu'on s'élève au Bien absolu, qui est supérieur à l'Être : car il est impossible que l'Être et l'Essence ne soient pas multiples; l'Être renferme nécessairement en lui-même les genres premiers que nous avons énumérés; il est l'*un-multiple*.

Mais si par bien on entend ici l'unité qui est dans l'Être (et nous n'hésitons pas à reconnaître que l'acte par lequel

Ficin ajoute dans sa traduction : *Rursumque inde posterius.*

l'Être aspire à l'Un est son vrai bien, que c'est par là qu'il reçoit la forme du Bien), alors le bien de l'Être est l'acte par lequel il aspire au Bien; cet acte constitue sa vie; or cet acte est un mouvement, et nous avons déjà mis le mouvement au nombre des genres premiers. [Il est donc inutile de faire du bien ainsi conçu un nouveau genre.]

XVIII. Quant au *beau*, si par là on entend la Beauté première, la beauté suprême, nous répondrons comme au sujet du bien, ou du moins nous ferons une réponse fort analogue. Si l'on veut seulement parler de cette splendeur dont brille l'*idée*, nous dirons que cette splendeur n'est pas la même partout, et que d'ailleurs elle est quelque chose de postérieur[1]. Si l'on considère le beau comme étant l'Essence absolue, il est alors compris dans l'Essence dont nous avons déjà traité [et par conséquent ne forme pas un genre à part][2]. Si on le considère par rapport à nous autres, spectateurs, et qu'on le fasse consister à produire en nous une certaine émotion, un tel acte est un mouvement; si on considère au contraire la tendance qui nous entraîne vers le beau, il y a encore là mouvement.

La *science* est le mouvement par excellence: car elle est l'intuition de l'Être; elle est un acte et non une simple habitude. Elle doit donc aussi être rapportée au *mouvement*[3]. On peut encore la rapporter à la *stabilité* [si on la considère comme un acte durable], ou plutôt elle appartient aux deux genres. Mais si elle appartient à deux genres différents, elle est quelque chose de mélangé; or ce qui est mélangé est nécessairement postérieur [aux éléments qui entrent dans le mélange et ne peut être genre premier].

L'*Intelligence*, c'est l'Être pensant, comprenant tous les genres, et non un genre unique. L'Intelligence véri-

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI. — [2] *Voy. Enn.* V, liv. VIII. — [3] *Voy.* le passage du *Sophiste* de Platon que nous avons cité ci-dessus p. 216, note 1.

table est en effet l'Être avec toutes choses; elle est par conséquent tous les êtres. Quant à l'Être considéré seul, il constitue un genre et est un élément de l'Intelligence.

Enfin, la *justice*, la *tempérance* et en général toutes les *vertus* sont autant d'actes de l'Intelligence. Elles ne sauraient donc figurer parmi les genres premiers. Elles sont postérieures à un genre[1] et constituent des espèces.

XIX. Puisque ces quatre choses [qui complètent l'essence[2], savoir, le *mouvement*, la *stabilité*, l'*identité* et la *différence*] constituent [avec l'Être] les genres premiers, il reste à examiner si chacun d'eux pris à part engendre des espèces, si, par exemple, l'Être pris en lui-même pourrait admettre des divisions dans lesquelles les autres genres n'entreraient pour rien. — Non, sans doute : car, pour engendrer des espèces, il faut que le genre admette des différences venues du dehors; que ces différences soient des propriétés appartenant à l'Être en tant qu'être, sans être cependant lui-même. Mais alors d'où l'Être les tient-il? Ce ne peut être assurément de ce qui n'existe pas. Si c'est nécessairement de ce qui existe, comme il ne reste que trois genres d'êtres, il est évident que l'Être tient ses différences de ces genres, qui s'associent à lui et ont une existence simultanée. Mais par cela même que ces genres ont une existence simultanée [avec l'Être], ils servent à le constituer, puisqu'il se compose de tous ces éléments réunis. Comment alors peuvent-ils être autres que le tout qu'ils constituent? Comment ces genres font-ils de tous les êtres des espèces? Comment par exemple le mouvement pur peut-il former des espèces du mouvement? La stabilité et les autres genres donnent lieu aux mêmes questions. Il faut

[1] Nous lisons avec Ficin ὕστερα γένους, au lieu de γένος, que donnent les manuscrits, mais qui n'offre pas de sens satisfaisant, comme Creuzer le reconnait dans ses notes. — [2] *Voy.* ci-dessus le début du § 15, p. 231.

d'ailleurs prendre garde de perdre chaque genre dans les espèces, et, d'un autre côté, de le réduire à l'état d'un simple prédicat en ne le considérant que dans ses espèces. Il faut que le genre existe à la fois dans les espèces et en lui-même, que tout en se mêlant [aux espèces] il reste en lui-même pur et sans mélange : car, en concourant à l'essence autrement [par son mélange avec les espèces], il s'anéantirait lui-même. Telles sont les questions que nous avons à examiner.

Maintenant, comme nous avons dit précédemment que ce qui comprend en soi tous les êtres, c'est l'Intelligence et même chaque intelligence, que nous avons placé l'Être ou l'Essence au-dessus de toutes les espèces qui en sont les parties, et que nous avons dit que l'Être n'est pas encore l'Intelligence[1], nous reconnaissons par là même que l'Intelligence déjà développée est quelque chose de postérieur. Nous allons mettre à profit l'étude de cette question afin d'atteindre le but que nous nous sommes proposé [pour déterminer le rapport du genre avec les espèces qu'il contient]; nous nous servirons de l'Intelligence comme d'exemple pour approfondir la connaissance des choses dont nous nous occupons.

XX. Supposons donc l'Intelligence dans un état tel qu'elle ne s'attache encore à rien de particulier, qu'elle ne s'applique à rien, afin de ne pas devenir une intelligence particulière; concevons-la semblable à la science prise en soi avant les notions des espèces particulières, ou bien encore à la science d'une espèce prise avant les notions des parties qu'elle contient. La science universelle, sans être [en acte] aucune notion particulière, est en puissance toutes les notions, et réciproquement, chaque notion

[1] μήπω νοῦν εἶναι. Kirchhoff a retranché ici, et sans en donner le motif, l'adverbe μήπω, qui se trouve dans les éditions, et que Ficin a traduit : Nondum tamen intellectum.

particulière est une seule chose en acte, mais est toutes choses en puissance ; il en est de même de la science universelle. Les notions qui se rapportent ainsi à une espèce existent en puissance dans la science universelle, parce que, tout en s'appliquant à une espèce, elles sont aussi en puissance la science universelle. La science universelle est affirmée de chaque notion particulière, sans que la notion particulière soit affirmée de la science universelle; cependant la science universelle n'en doit pas moins subsister en elle-même et sans mélange[1].

Il en est de même pour l'Intelligence. Autre est le mode d'existence de l'Intelligence universelle placée au-dessus des intelligences qui sont particulières en acte, autre est le mode d'existence de ces intelligences particulières. Celles-ci sont remplies par les notions universelles : l'Intelligence universelle fournit aux intelligences particulières les notions qu'elles possèdent ; elle est en puissance ces intelligences qu'elle contient toutes dans son universalité ; celles-ci de leur côté contiennent dans leur particularité l'Intelligence universelle comme une science particulière implique la science universelle. La grande Intelligence existe en elle-même et les intelligences particulières existent également en elles-mêmes ; elles sont impliquées dans l'Intelligence universelle, comme celle-ci est impliquée dans les intelligences particulières. Chacune des intelligences particulières existe à la fois en elle-même et dans autre chose [dans l'Intelligence universelle], de même que l'Intelligence universelle existe à la fois en elle-même et dans toutes les autres. Dans l'Intelligence universelle, qui existe en elle-même, toutes les intelligences particulières existent en puissance, parce que celle-ci est en acte toutes les intelligences ensemble et en puissance chacune d'elles sépa-

[1] *Voy.* la même comparaison plus développée dans l'*Ennéade* IV, liv. IX, § 5; t. III, p. 501.



rément. Au contraire, celles-ci sont en acte des intelligences particulières et en puissance l'Intelligence universelle : en effet, en tant qu'elles sont ce qu'on affirme d'elles, elles sont en acte ce qu'on affirme; en tant qu'elles existent dans le genre qui les contient, elles sont ce genre en puissance[1]. Le genre, en tant que genre, est en puissance toutes les espèces qu'il contient : il n'est aucune d'elles en acte, mais toutes sont en lui implicitement; en tant que le genre est en acte ce qui existe avant les espèces, il est l'acte des choses qui ne sont pas particulières; pour que ces choses particulières arrivent à être en acte (comme cela a lieu dans l'espèce), il faut qu'elles y soient amenées par l'acte qui émane du genre et qui joue à leur égard le rôle de cause[2].

XXI. Comment l'Intelligence, tout en restant une, produit-elle par la raison les choses particulières? C'est demander comment des quatre genres[3] proviennent les genres inférieurs. Contemple donc cette grande et ineffable Intelligence, qui ne se sert pas de la parole, mais qui est toute intelligence, intelligence de tout, intelligence universelle et non intelligence particulière ou individuelle; considère comment s'y trouvent toutes les choses qui en procèdent. — En contemplant les essences qu'elle contient, elle a le *nombre*, elle est une et plusieurs; elle est plusieurs, c'est-à-dire plusieurs puissances, puissances admirables, pleines de force et de grandeur, parce qu'elles sont pures; puissances vigoureuses, véritables, parce qu'elles n'ont pas de terme auquel elles soient forcées de s'arrêter, infinies par conséquent, infinité et grandeur suprêmes. — Si tu considères cette grandeur et cette beauté de l'essence, si par l'éclat

[1] *Voy.* la même idée plus développée dans l'*Ennéade* IV, liv. VIII, § 3; t. II, p. 483. — [2] L'acte qui émane du genre est ici l'Ame qui procède de l'Intelligence et réalise les idées contenues dans l'Intelligence. *Voy.* ci-après § 22. — [3] *Voy.* ci-dessus la note 2 de la page 236.

et par la lumière qui l'environnent tu distingues ce que renferme l'Intelligence, tu vois s'épanouir la *qualité*.—Avec la continuité de l'acte apparaît à ton regard la *grandeur* à l'état de repos. Comme il y a un et deux et par suite trois, la grandeur se présente comme la troisième chose avec la *quantité universelle*[1].—Or, dès que la qualité et la quantité se montrent à nous, et s'unissent, se fondent en quelque sorte en une seule chose, tu vois la *figure*.— Alors vient la Différence qui divise la qualité et la quantité: de là les *diverses qualités* et les *différences de figure*. — La présence de l'Identité fait l'*égalité*, et celle de la Différence l'*inégalité*, dans la quantité, dans le nombre, dans la grandeur en général : de là le cercle, le quadrilatère et les figures composées de choses inégales; de là les nombres semblables et différents, pairs et impairs.

Ainsi la Vie intellectuelle, l'acte parfait, embrasse toutes les choses que notre esprit conçoit maintenant, toutes les œuvres intellectuelles; elle contient dans sa puissance toutes choses à titre d'*essences* et de la manière dont les possède l'Intelligence. Or celle-ci les possède par la pensée, pensée qui n'est pas discursive [mais intuitive]. La Vie intellectuelle possède donc toutes les choses dont il y a des *raisons* [des *idées*]; elle est elle-même une Raison unique, grande, parfaite, qui renferme toutes les raisons[2], qui les parcourt avec ordre en commençant par les premières, ou plutôt qui les a parcourues de tout temps, en sorte qu'on ne peut jamais dire avec vérité qu'elle les parcourt[3]: car toutes les choses que le raisonnement nous fait saisir en quelque partie que ce soit de l'univers, on trouve que l'Intelligence les possède sans raisonnement; il semble que ce soit l'Être même qui [étant identique à l'Intelligence] ait fait raisonner ainsi l'Intelligence [ait produit ses con-

[1] *Voy.* ci-dessus p. 229. — [2] *Voy. Enn.* III, liv. II, § 16; t. II, p. 60. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 8; t. II, p. 228.

ceptions[1]], comme cela paraît arriver dans les raisons séminales qui produisent les animaux[2]. Dans les raisons qui sont antérieures au raisonnement [dans les *idées*], toutes choses se trouvent avoir la constitution que l'intelligence la plus pénétrante serait amenée par le raisonnement à juger la meilleure[3]. Que ne doivent donc pas être ces idées supérieures et antérieures à la Nature et aux raisons? L'Intelligence y est identique avec l'Essence[4]; l'existence n'y est pas adventice, non plus que l'intelligence; tout y est parfait, puisque tout y est conforme à l'intelligence. L'Être est ce qu'exige l'Intelligence; il est par conséquent être véritable et premier : car s'il procédait d'un autre être, c'est cet autre qui serait l'Intelligence.

Puisque l'Être nous montre ainsi en lui toutes les figures et la qualité universelle (elle ne pouvait être particulière : car elle ne devait pas être unique, la double présence de la Différence et de l'Identité exigeant qu'elle fût à la fois une et plusieurs); puisque l'Être est dès l'origine un et plusieurs, que toutes les espèces qu'il comprend doivent par conséquent renfermer à la fois unité et pluralité, offrir des grandeurs, des qualités, des figures différentes (car il est impossible que quelque chose manque à l'Être, qu'il ne soit pas l'universalité complète, parce qu'il ne serait plus universel s'il n'était pas complet); puisqu'enfin la Vie y pénètre tout, y est présente partout, il en résulte que de lui ont dû naître tous les animaux (car les corps mêmes n'y manquent pas puisqu'on y trouve matière et qualité). Or, comme tous les animaux y sont nés et y subsistent de tout temps, étant par leur être embrassés dans l'éternité, que pris séparément ils sont chacun une des différentes essences, que

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 223.— [2] « Être ce qu'elle est et produire ce qu'elle produit sont dans la Nature une seule et même chose, etc. » (*Ibid.*, § 2; t. II, p. 214.) — [3] *Voy. Enn.* III, liv. II, § 2; t. II, p. 23-24. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 223.

pris ensemble ils forment une unité, il en résulte que l'ensemble complexe et synthétique de tous ces animaux est l'Intelligence, qui, ayant ainsi en soi tous les êtres, est l'Animal parfait, l'Animal par essence. En se laissant contempler par ce qui tient d'elle l'existence, l'Intelligence devient pour lui l'Intelligible, et reçoit cette qualification avec vérité[1].

XXII. C'est ce qu'a voulu faire entendre Platon quand il a dit, d'une manière énigmatique : « L'Intelligence contem- » ple les idées comprises dans l'Animal parfait[2] ; elle voit » ce qu'elles sont et en quel nombre elles sont. » En effet, l'Ame [universelle], qui vient immédiatement après l'Intelligence, possède les idées en elle en tant qu'âme, mais elle les voit mieux dans l'Intelligence qui est au-dessus d'elle[3]. De même, notre intelligence propre, qui possède aussi en elle les idées, les voit mieux quand elle les contemple dans l'Intelligence supérieure : car en elle-même, elle voit seulement; dans l'Intelligence supérieure, elle voit en outre qu'elle voit[4]. Or cette Intelligence qui contemple les idées n'est pas séparée de l'Intelligence supérieure (car elle en procède) ; mais comme elle est la pluralité sortie de l'unité, parce que [à l'identité] elle unit la différence, elle devient unité-pluralité. Étant à la fois unité et pluralité, l'Intelligence en vertu de sa nature multiple produit la pluralité [des essences][5]. On ne saurait d'ailleurs trouver en elle rien

[1] « En contemplant l'Intelligible, l'Intelligence lui devient sem- » blable, et elle en est l'Intelligence parce qu'elle le pense. En le » pensant, elle est d'une manière l'Intelligence, et d'une autre ma- » nière l'Intelligible, parce qu'elle l'imite. » (*Enn.* III, liv. IX, § 1; t. II, p. 210. — [2] Il y a dans Platon l'*Animal qui est.* Ce passage a déjà été cité et commenté par Plotin, *Enn.* III, liv. IX, § 1; t. II, p. 238. — [3] Pour le développement de cette théorie, *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 1; t. II, p. 210. — [4] *Voy. Enn.* V, liv. III, § 4; t. II, p. 38. — [5] Si on lit avec M. Kirchhoff τοὺς πολλοὺς νοῦς, au lieu de τὰ πολλὰ, il faut traduire : la pluralité des intelligences. Ficin ajoute à la fin de la phrase *atque vicissim*, mots auxquels rien ne correspond dans le texte grec et dont on ne voit pas la nécessité.

qui soit numériquement un, rien de ce qu'on nomme un individu. Quelle que soit la chose que l'on contemple en elle, c'est toujours une *forme :* car il n'y a pas en elle de *matière*. C'est pourquoi Platon a dit encore, en faisant allusion à cette vérité, que l'essence est divisée à l'infini[1]. Quand on descend du genre aux espèces, on n'arrive pas encore à l'infini[2] : car ce qui naît ainsi est défini par les espèces qui ont été engendrées par le genre; le nom d'infini s'applique mieux à la dernière espèce, qui ne se divise plus en espèces. C'est pourquoi [comme l'enseigne Platon], quand on est arrivé aux individus, il faut les abandonner à l'infini[3]. Ainsi, les individus sont infinis en tant qu'ils sont pris en eux-mêmes ; mais en tant qu'ils sont embrassés par l'unité, ils sont ramenés à un nombre. — L'Intelligence embrasse donc ce qui vient après elle, l'Ame, en sorte que l'Ame, jusqu'à la dernière de ses puissances, est contenue par un nombre ; pour cette dernière puissance, elle est tout à fait infinie[4]. Considérée dans cet état [où, se tournant vers ce qui est au-dessous d'elle, elle engendre l'Ame], l'Intelligence est une partie [parce qu'elle s'applique à une chose particulière], quoiqu'elle possède toutes choses et qu'elle soit par elle-même universelle ; les intelligences qui sont ses parties sont chacune une partie [constituent chacune une intelligence particulière] en vertu de l'acte de l'Intelligence qui est [qui existe en elle-même][5]. Quant à l'Ame,

[1] Plotin paraît faire ici allusion au passage de Platon que nous citons ci-après p. 247, note 1. — [2] *Infini* signifie ici *indéfini, indéterminé*. — [3] Plotin paraît faire ici allusion à un passage du *Philèbe* de Platon, que M. Cousin traduit littéralement de la manière suivante (t. II, p. 308, note) : « L'*infinité des individus* et la *multitude* qui se trouve en eux est cause que tu es d'ordinaire dépourvu d'intelligence. » — [4] Cette puissance est la matière. *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 1 ; t. II, p. 89. — [5] Cette phrase est expliquée par ce qui suit : « Quand l'Intelligence agit en elle-même, les actes qu'elle produit sont les autres intelligences. »

elle est une partie d'une partie [c'est-à-dire une partie de l'Intelligence qui est elle-même une partie, comme il vient d'être dit], mais elle existe en vertu de l'acte de l'Intelligence qui agit hors d'elle-même. En effet, quand l'Intelligence agit en elle-même, les actes qu'elle produit sont les autres intelligences; quand elle agit hors d'elle, elle produit l'Ame. Quand l'Ame agit à son tour comme genre ou espèce, elle engendre les autres âmes qui sont ses espèces. Ces âmes ont elles-mêmes deux actes: l'un, dirigé vers ce qui est au-dessus d'elles, constitue leur intelligence; l'autre, dirigé vers ce qui est au-dessous d'elles, donne naissance aux autres puissances rationnelles, et même à une dernière puissance qui est en contact avec la matière et la façonne[1]. La partie inférieure de l'âme n'empêche pas tout le reste de demeurer dans la région supérieure[2]. D'ailleurs, cette partie inférieure n'est que l'image même de l'âme; elle n'en est pas séparée[3], mais elle ressemble à l'image réfléchie par un miroir, image qui persiste tant que le modèle est placé devant le miroir. — Mais comment doit-on concevoir que le modèle est placé ainsi devant le miroir? — Le voici : jusqu'à ce qui est immédiatement au-dessus de l'image [c'est-à-dire jusqu'à l'âme], c'est le monde intelligible, composé de tous les intelligibles, et tout parfait. Le monde sensible n'est que l'imitation de celui-là, et il l'imite autant qu'il lui est possible, en ce qu'il est lui-même un animal qui est l'image de l'Animal parfait; il l'imite comme le portrait obtenu par la peinture ou réfléchi par la surface de l'eau reproduit la personne placée au-dessus de l'eau ou devant le peintre. Ce portrait obtenu par la peinture ou réfléchi par la surface de l'eau n'est pas l'image du composé qui constitue

[1] Pour l'explication de tout ce que Plotin dit ici sur l'Intelligence et l'Ame, *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 3-7; t. II, p. 482-492. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 8; t. II, p. 492. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 29; t. II, p. 377.

l'homme [de l'âme et du corps], mais de l'une des deux parties seulement, du corps qui a été façonné par l'âme. De même par conséquent, le monde sensible, qui est fait à la ressemblance du monde intelligible, nous offre des images, non de son créateur, mais des essences qui sont contenues dans son créateur, au nombre desquelles se trouve l'homme avec tout autre animal; or chaque animal a cela de commun avec son créateur de posséder la vie, mais chacun d'eux la possède d'une manière différente; tous deux en outre font également partie du monde intelligible[1].

[1] Voici comment Ficin commente la fin de ce livre: « Prima Essentia ex se viva nominatur ipsum vivens ipsumque Animal; hujus actus in se reflexus appellatur Intellectus, qui in hac ipsa » substantia sui viva tot *ideas* inspicit quot *species* fabricaturus est » in mundo. — Sensus in se sentit tantum, in imaginatione vero » persentit insuper se sentire. Similiter imaginatio *imaginatur in* » *se;* in ratione imaginari se percipit. Ratio in se argumentatur; » in intellectu animadvertit se argumentari. Intellectus noster in se » intelligit, in divino intelligentiam suam animadvertit. Divinus » Intellectus in sua essentia viva possidet et invenit omnia. Est » autem vivens hæc Essentia uniformis simul et omniformis; ideo- » que mundus hic inde talis intelligitur atque generatur. Sunt vero » ibi formæ rerum usque ad species ultimas tantum multiplicatæ; » in Anima vero mundi inde nata, multiplicatæ magis; maxime vero » in Natura genitali, quæ hujus Animæ postremum est. Omnes » quidem ideas appellat hic *intellectus*, generalem vero animarum » ideam nominat quum Intellectum, tum etiam Animam, quatenus » sursum aspicit vel deorsum; similiterque animam nostram tri- » plici ratione dignam censet triplici cognomento. »

LIVRE TROISIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, III.

I. Nous avons traité de l'essence intelligible ; nous avons dit ce qu'elle nous paraît être et comment on doit la concevoir pour être d'accord avec la doctrine de Platon. Il nous faut maintenant traiter de *l'autre nature* [de l'essence sensible][1] : nous aurons à rechercher s'il convient d'établir ici les mêmes genres que pour l'essence intelligible, ou d'en admettre un plus grand nombre et d'en ajouter quelques-uns à ceux que nous avons déjà reconnus ; ou bien si les genres diffèrent entièrement dans l'une et dans l'autre essence, ou si quelques-uns seulement sont différents, les autres restant identiques. S'il y en a qui soient identiques dans l'une et dans l'autre essence, cela ne peut s'entendre que par analogie et par homonymie ; c'est ce qui deviendra évident quand on connaîtra bien chacune de ces essences.

Voici par quoi il nous faut commencer. Ayant à parler des choses sensibles et sachant que toutes sont contenues dans ce monde inférieur, nous devons d'abord porter nos recherches sur ce monde, y établir des divisions d'après la nature des êtres qui le composent et les distribuer en genres, comme nous ferions si nous avions à diviser la voix,

[1] Dans ce livre, Plotin expose la seconde partie de sa propre théorie, savoir, les *Genres de l'être sensible*. Il y commente la doctrine des *Catégories* d'Aristote. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

dont la nature est infinie [par la diversité des sons qu'elle comprend], en la ramenant à un nombre déterminé d'espèces[1]. Remarquant ce qu'il y a de commun entre beaucoup de sons, nous les ramènerions à une unité, puis à une unité supérieure, et à une autre supérieure encore, jusqu'à ce que nous eussions réduit ces sons à un petit nombre de classes : alors, nous appellerions *espèce* ce qui se trouve dans les *individus*, et *genre* ce qui se trouve dans les espèces. Pour la voix, il est facile de trouver chaque espèce, de ramener toutes les espèces à l'unité et d'affirmer de toutes [en qualité de genre ou de catégorie] ce qui est l'élément général, c'est-à-dire la voix. Mais pour les choses que nous examinons ici, il n'est pas possible de procéder

[1] Les idées que Plotin expose ici sont empruntées au passage suivant de Platon : « De même que, lorsqu'on a pris une unité quelconque, il ne faut pas jeter tout aussitôt les yeux sur l'infini, mais sur un certain nombre; ainsi, quand on est forcé de commencer par l'infini, il ne faut point passer tout de suite à l'unité, mais porter les regards sur un certain nombre, qui renferme une certaine quantité d'individus, et aboutir enfin à l'unité. Tâchons de concevoir ceci en prenant les lettres pour exemple. On remarqua d'abord que la voix était infinie, soit que cette découverte vienne d'un dieu, soit de quelque homme divin, comme on le raconte en Égypte d'un certain Theuth, qui le premier aperçut dans cet infini les voyelles, comme étant, non pas un, mais plusieurs; et puis d'autres lettres qui, sans être des voyelles, ont pourtant un certain son; et il reconnut qu'elles avaient également un nombre déterminé; ensuite il distingua une troisième espèce de lettres, que nous appelons aujourd'hui muettes : après ces observations, il sépara une à une les lettres muettes et privées de son; ensuite il en fit autant par rapport aux voyelles et par rapport aux moyennes, jusqu'à ce qu'en ayant saisi le nombre, il leur donna à toutes et à chacune le nom d'élément. De plus, voyant qu'aucun de nous ne pourrait apprendre aucune de ces lettres toute seule, et sans les apprendre toutes, il en imagina le lien, comme une unité; et se représentant tout cela comme ne faisant qu'un tout, il donna à ce tout le nom de grammaire, comme n'étant aussi qu'un seul art. » (Platon, *Philèbe;* trad. de M. Cousin, t. II, p. 309.)

ainsi [de tout ramener à un seul genre], comme nous l'avons déjà démontré. Il faut reconnaître dans le monde sensible plusieurs genres, et ces genres doivent différer de ceux du monde intelligible, puisque le monde sensible diffère lui-même du monde intelligible, qu'il n'en est pas le synonyme, mais seulement l'homonyme, c'est-à-dire l'image.

Comme ici-bas dans le mélange et le composé [qui nous constituent] il y a deux parties, l'âme et le corps, dont l'ensemble forme l'*animal*[1], que l'essence de l'âme appartient au monde intelligible, et par conséquent n'est pas du même ordre que l'essence sensible, il nous faut, quoique cela soit difficile, *séparer l'âme*[2] d'avec les choses sensibles que nous considérons seules présentement. C'est ainsi que celui qui voudrait diviser les habitants d'une ville d'après leurs dignités et leurs professions devrait laisser de côté les étrangers qui habiteraient cette ville. Quant aux *passions* qui naissent de l'union de l'âme avec le corps ou que l'âme éprouve à cause du corps[3], nous examinerons plus tard comment il faut les distribuer[4]: c'est ce que nous ferons lorsque nous aurons traité des choses sensibles.

II. Parlons d'abord de ce qu'on appelle *essence* ici-bas. Il faut reconnaître que la nature corporelle ne peut recevoir le nom d'essence que par homonymie ou même qu'elle ne doit pas le recevoir du tout, puisqu'elle implique l'idée d'*écoulement* [de changement] perpétuel[5]: la dénomination qui lui convient proprement, c'est celle de *génération*[6]. Il faut reconnaître aussi que les choses qui appartiennent à la génération sont fort diverses; cependant tous les *corps*, les uns simples [comme les éléments], les autres compo-

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 7; t. I, p. 43. — [2] *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 380. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 1-5; t. II, p. 123-138. — [4] *Voy.* ci-après § 16. — [5] *Voy. Enn.* II, liv. I, § 2; t. I, p. 145. — [6] *Voy.* t. I, p. 123, note 2.

sés [comme les mixtes], doivent être ramenés à un seul genre ainsi que leurs accidents et leurs effets; en établissant des divisions entre ces choses. — On peut encore distinguer dans les corps, d'un côté la *matière*, de l'autre la *forme* imprimée à la matière, et faire un genre de chacune d'elles prise séparément, ou bien les réunir toutes deux dans un même genre, en les appelant, par homonymie, *essence*, ou plutôt *génération*. Mais que peut-il y avoir de commun entre la matière et la forme? Comment en outre la matière serait-elle un genre et que comprendrait ce genre? La matière n'est-elle pas en effet partout la même? Et d'ailleurs, dans quel genre placerons-nous le composé qui résulte de l'union de la forme et de la matière? Si nous disons que ce composé même est l'*essence corporelle*, mais qu'aucun de ses éléments n'est corps, comment ceux-ci seraient-ils rangés dans la même catégorie que le composé? Vit-on jamais placer dans le même genre les éléments d'une chose et cette chose même? Si l'on répond qu'il faut commencer par les corps [par les composés], c'est comme si l'on nous disait que dans la lecture il faut commencer par les syllabes [et non par les lettres].

Mais si l'on ne peut établir dans le monde sensible des divisions qui soient absolument les mêmes que celles du monde intelligible, pourquoi n'y admettrions-nous pas des divisions analogues? Au lieu de l'*être* intelligible, nous aurons ici-bas la *matière;* au lieu du *mouvement* intelligible, la *forme*, qui donne à la matière la vie et la perfection; au lieu de la *stabilité* intelligible, l'*inertie* de la matière; au lieu de l'*identité*, la *ressemblance;* au lieu de la *différence*, la *diversité* ou plutôt la *dissemblance* qu'offrent les êtres sensibles[1]. Soit: mais remarquons d'abord que la *matière*

[1] Pour la définition des *genres de l'être intelligible*, savoir, l'*être*, le *mouvement*, le *repos* ou la *stabilité*, l'*identité*, la *différence*, *Voy*. ci-dessus liv. II, § 7-8, p. 214-219.

ne reçoit ni ne possède la *forme* comme sa vie ou son acte propre, qu'au contraire la forme s'introduit du dehors en elle, au lieu d'appartenir à son essence. Remarquons en outre que, tandis que dans le monde intelligible la forme est essentiellement *acte* et *mouvement*, dans le monde sensible le mouvement est quelque chose d'étranger et d'accidentel; loin d'être mouvement, la forme imprimée à la matière lui communique plutôt la stabilité et l'immobilité : car la forme détermine la matière qui est naturellement indéterminée; dans le monde intelligible, l'*identité* et la *différence* s'entendent d'un seul et même être, à la fois identique et différent; ici-bas, l'être n'est différent que relativement, par participation [à la différence] : car il est quelque chose d'*identique* et de *différent*, non par conséquence, comme là-haut, mais par sa nature. Quant à la *stabilité*, comment l'attribuer à la matière qui prend toutes les grandeurs, qui reçoit du dehors toutes ses formes, sans pouvoir jamais rien engendrer par elle-même au moyen de ces formes? Il faut donc renoncer à cette division.

III. Quelle division adopterons-nous donc? Il y a d'abord la *matière*, puis la *forme*, ensuite le *composé* qui résulte de leur ensemble, enfin les choses qui se rapportent aux trois précédentes et qui en sont affirmées, les unes simplement comme *attributs*, les autres en outre comme *accidents;* et parmi les accidents, les uns sont contenus dans ces choses, les autres les contiennent; les uns en sont des actions, les autres des passions ou des conséquences.

La *matière* est quelque chose de commun qui se trouve dans toutes les *substances*[1]: elle ne forme cependant pas un genre parce qu'elle n'admet pas de différences, à moins que ses différences ne consistent à avoir ici la forme du feu, et là,

[1] Sur cette définition de la matière, *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 6; t. I, p. 201-203.

celle de l'air. Si l'on croit que, pour constituer un genre, il suffise à la matière d'être ce qui est commun à toutes les choses dans lesquelles elle existe, ou bien d'être à l'égard des matières particulières dans le rapport du tout aux parties, on prend le terme de *genre* dans un autre sens que celui qu'il a ordinairement : ce sera alors un *élément* unique, en admettant qu'un élément puisse être un genre. Si l'on y ajoute la *forme*, de telle sorte qu'elle soit conçue comme unie à la matière ou étant en elle, la matière sera par là séparée des autres formes, mais elle ne comprendra pas toute forme substantielle. Si nous appelons *forme* le principe générateur de la substance, et *raison substantielle* la raison qui constitue la forme, nous n'aurons pas encore clairement déterminé ce qu'est l'*essence* ou la *substance* (οὐσία). Enfin, si l'on ne donne le nom de substance qu'au *composé* de la matière et de la forme, il en résultera que ces deux choses [la matière et la forme prises séparément] ne seront pas elles-mêmes des substances. Si l'on admet qu'elles en sont aussi bien que le composé, il faut alors examiner ce qu'il y a de commun entre les trois [la *matière*, la *forme* et le *composé*].

Quant aux choses qui sont simplement affirmées comme *attributs*, elles doivent être placées dans le genre de la *relation*, comme étant des *principes* ou des *éléments*. Parmi les *accidents* des choses, les uns sont contenus en elles, comme la *quantité* et la *qualité* ; les autres contiennent les choses, comme le *lieu* et le *temps;* puis, il y a les actions et les passions, comme les *mouvements;* puis les conséquences, comme *être dans le lieu* et *être dans le temps :* être dans le lieu est la conséquence du composé, et être dans le temps est la conséquence du mouvement.

Nous trouvons que les trois premières choses [la matière, la forme et le composé] concourent à former un seul genre, que nous appelons ici-bas par homonymie *essence* ou *substance* (οὐσία), genre qui leur est commun et dont le

nom s'applique également à elles trois. Ensuite viennent les autres genres, la *relation*, la *quantité*, la *qualité*, la propriété d'*être contenu dans le temps*, celle d'*être contenu dans le lieu*, le *mouvement*, le *lieu*, le *temps*. Mais, comme en admettant le temps et le lieu, on n'a pas besoin d'ajouter la propriété d'être contenu dans le temps ni celle d'être contenu dans le lieu[1], on doit se borner à reconnaître cinq genres [1° substance, 2° quantité et qualité, 3° lieu et temps, 4° mouvement, 5° relation] puisque l'on compte la matière, la forme et le composé pour un seul genre [celui de la substance][2].

Si l'on ne compte pas la matière, la forme et le composé pour un seul genre, on placera toutes ces choses dans l'ordre suivant : matière, forme, composé, relation, quantité, qualité, mouvement, ou bien on rapportera ces trois dernières choses [quantité, qualité, mouvement] à la relation parce que celle-ci a plus d'extension qu'elles.

IV. [*Essence* ou *Substance.*] Qu'y a-t-il de commun dans ces trois choses [la matière, la forme, le composé]? Qu'est-ce qui fait qu'elles sont essence ou substance (j'entends dans les choses inférieures)? Est-ce parce que la matière, la forme et le composé servent de *substratum* aux autres choses? Alors, comme la matière est le substratum, le siége de la forme, la forme ne sera pas dans le genre de la substance. Mais, comme le composé remplit aussi la fonction de substratum, de fond, à l'égard des autres choses, la forme unie à la matière sera le sujet des composés, ou plutôt de toutes les choses qui sont postérieures au composé, comme la quantité, la qualité, le mouvement.

La *substance* est-elle ce qui ne se dit d'aucune autre

[1] *Voy.* ci-dessus le livre I, § 13-14, p. 176-178. — [2] C'est la division que Plotin suit dans ce livre; mais, pour le lieu et le temps, il les fait rentrer dans la relation (§ 11, p. 267), et il n'ajoute rien à ce qu'il en a dit ci-dessus dans le livre I, § 13-14, p. 176-178.

chose[1]? Il paraît en être ainsi : car la blancheur et la noirceur se disent d'une autre chose, d'un sujet blanc ou noir. Il en est de même du double (je ne parle pas ici du double par opposition à la moitié, mais du double qui s'affirme d'un sujet, quand on dit : Ce bois est double). La paternité est encore, ainsi que la science, un attribut d'un autre sujet, duquel elle se dit. Le lieu est ce qui limite, et le temps, ce qui mesure une autre chose. Mais le feu, le bois considéré comme bois, ne sont pas des attributs. Il en est de même de Socrate, de la substance composée [de forme et de matière], de la forme qui est dans la substance, parce que ce n'est pas une modification d'un autre sujet. En effet, la forme n'est pas un attribut de la matière; elle est un élément du composé : l'homme et la forme de l'homme sont une seule et même chose[2]. La matière est aussi un élément du composé; sous ce rapport, elle se dit d'un sujet, mais ce sujet n'est pas autre qu'elle. La blancheur, au contraire, considérée en elle-même, n'existe que dans le sujet dont elle se dit. Ainsi, la chose qui n'existe que dans le sujet dont elle se dit n'est pas substance[3]; la substance est au contraire la chose qui est par elle-même ce qu'elle est. Si elle fait partie d'un sujet, alors elle complète le composé, dont les éléments existent chacun en eux-mêmes et n'en sont affirmés que sous un rapport autre que celui d'exister en lui. Considérée

[1] Cette définition de la substance appartient à Aristote, ainsi que la division de la substance en matière, forme et composé. *Voy.* ci-dessus p. 152, note 1. — [2] « La forme substantielle, c'est ce qu'est » proprement un être. Chaque être ne diffère point, ce semble, de » sa propre essence; et la forme est l'essence même de chaque être.» (Aristote, *Métaphysique*, liv. VIII, ch. 5, 6; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p.11, 16.) — [3] « Quand une chose est l'attribut d'une » autre, elle n'est pas une essence. Ainsi l'homme blanc n'est pas » une essence; les substances seules ont une essence. » (Aristote, *ibid.*, ch. 5; trad. fr., p. 11.)

comme partie, la substance est relative à une chose autre qu'elle; mais considérée en elle-même, dans sa nature, dans ce qu'elle est, elle ne s'affirme de rien[1].

Être *sujet* (ὑποκείμενον) est donc une propriété commune à la matière, à la forme et au composé. Mais cette fonction de sujet est remplie différemment par la matière à l'égard de la forme, par la forme à l'égard des modifications, et par le composé; ou plutôt, la matière n'est pas sujet à l'égard de la forme : celle-ci est le complément qui l'achève quand elle n'est encore que matière et qu'elle n'existe qu'en puissance[2]. La forme, à proprement parler, n'est pas dans la matière : car lorsqu'une chose ne fait qu'un avec une autre, on ne peut dire que l'une est dans l'autre [comme un accident dans son sujet]. C'est prises toutes deux ensemble que la matière et la forme sont un sujet pour les autres choses[3] : ainsi l'homme en général et tel homme en particulier constituent le sujet des modifications passives; ils sont antérieurs aux actions et aux conséquences qui se rattachent à eux. La substance est donc le principe d'où sortent et par lequel existent les autres choses, celui au-

1 « Du reste ne craignons pas, parce que les parties des sub- » stances [la main, le pied, dans le corps de l'homme] sont dans » leurs entiers comme dans des sujets, d'être obligés de repousser » ces entiers du nombre des substances : car, en disant que telles » choses étaient dans un sujet, nous n'avons pas prétendu dire » qu'elles y fussent comme les parties dans un tout. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. V; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 66.) — [2] *Voy. Enn.* II, liv. V, § 4; t. I, p. 231. — [3] « L'essence est » la forme intrinsèque qui, par son concours avec la matière, » constitue ce qu'on nomme la substance réalisée. Prenons pour » exemple le retroussé : c'est son union avec le nez qui constitue » le nez camus et le camus, car la notion du nez est commune » à l'une et à l'autre de ces deux expressions; mais dans la » substance réalisée, dans nez camus, Callias, il y a à la fois es- » sence et matière. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII. ch. 11 ; trad. fr., t. II, p. 44.)

quel se rapportent les modifications passives et dont procèdent les actions[1].

V. Tels sont les caractères de la substance sensible. S'ils conviennent aussi sous quelque rapport à la substance intelligible, ce n'est que par analogie et par homonymie[2]. C'est ainsi que le *premier* est appelé de ce nom par rapport au reste : car il n'est pas premier absolument, mais plutôt à l'égard des choses qui tiennent un rang inférieur; bien plus, les choses qui suivent le premier sont aussi appelées premières à l'égard de celles qui viennent après elles. De même, en parlant des choses intelligibles, le mot *sujet* se prend dans un autre sens. On se demande également si celles-ci peuvent *pâtir*, et l'on conçoit que si elles pâtissent, c'est d'une tout autre manière[3].

N'être pas dans un sujet est donc le caractère commun de toute substance, si, par n'être pas dans un sujet, on entend ne pas faire partie d'un sujet et ne pas concourir avec lui à former une unité. En effet, ce qui concourt avec une chose à former une substance composée ne saurait être dans cette chose comme dans un sujet : la forme n'est donc pas dans la matière comme dans un sujet, et l'homme n'est pas non plus dans Socrate comme dans un sujet parce que l'homme fait partie de Socrate[4]. Ainsi, *la substance est*

[1] « La substance est un principe et une cause; c'est de ce point » de vue qu'il faut partir. Or, se demander le pourquoi, c'est tou» jours se demander pourquoi une chose est dans une autre... » Cette cause, c'est la substance première de chaque être : car c'est » là la cause première de l'existence. Mais parmi les choses, il en est » qui ne sont pas des substances; il n'y a de substances que les » êtres qui existent par eux-mêmes, et dont rien autre chose » qu'eux-mêmes ne constitue la nature; par conséquent, c'est » évidemment une substance que cette nature qui est dans les » êtres non un élément, mais un principe. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 17; trad. fr., t. II, p. 61-64.) — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 3-5; t. I, p. 197-201. — [3] *Voy.* le liv. VI de l'*Ennéade* III. — [4] « Une propriété commune à toute substance, c'est de n'être

ce qui n'est pas dans un sujet. Si l'on ajoute que *la substance ne se dit d'aucun sujet*, il faut ajouter encore *en tant que ce sujet est autre chose qu'elle :* autrement l'homme, affirmé de tel homme, ne se trouverait pas compris dans la définition de la substance, si [en affirmant que la substance ne se dit d'aucun sujet] nous n'ajoutions : en tant que ce sujet est autre chose qu'elle. Quand je dis : Socrate est homme, c'est comme si je disais : Le blanc est blanc, et non : Le bois est blanc ; en affirmant en effet que Socrate est homme, j'affirme qu'Un certain homme est homme, que L'homme qui est dans Socrate est homme ; c'est la même chose que si je disais : Socrate est Socrate, ou : Tel animal raisonnable est animal.

Mais, objectera-t-on peut-être, la propriété de la substance ne consiste pas à n'être pas dans un sujet : car la *différence* [bipède, par exemple] est aussi une des choses qui ne sont pas dans un sujet[1]. — Si l'on considère *bipède* comme une partie de la substance, on est forcé de reconnaître que bipède n'est pas dans un sujet ; si l'on n'entend pas par bipède telle substance, mais la propriété d'être bipède, alors on ne parle plus d'une substance, mais d'une qualité, et bipède sera dans un sujet. — Mais le temps et le lieu ne paraissent pas être dans un sujet. — Si l'on définit le temps « la mesure du mouvement[2], » ou le temps sera

» point dans un sujet. Ainsi la substance première [Socrate] n'est » pas dans un sujet et ne se dit d'aucun sujet. Quant aux substances » secondes [homme], il est tout aussi évident qu'elles ne sont pas » dans un sujet. L'homme peut se dire d'un homme quelconque » comme sujet, mais n'est pas dans ce sujet : car l'homme n'est pas » dans un homme. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v; trad. fr., p. 65.)

[1] « La différence aussi est une des choses qui ne sont pas dans » un sujet : ainsi, terrestre, bipède, se disent de l'homme comme » sujet, et cependant ne sont pas dans un sujet : car le bipède, le » terrestre n'est pas dans l'homme. » (Aristote, *ibid.*; trad. fr., p. 67.)

— [2] Sur ce point, *Voy. Enn.* III, liv. VII, § 8; t. II, p. 191-195.

le mouvement mesuré, et alors il sera dans le mouvement comme dans un sujet, tandis que le mouvement sera lui-même dans la chose mue; ou bien le temps sera ce qui mesure [l'âme ou l'instant présent[1]], et alors il sera dans ce qui mesure comme dans un sujet. Quant au lieu, comme il est la limite de ce qui contient, il sera également dans ce qui contient[2]. Il en est tout autrement de la substance que nous considérons ici. Il faut donc faire consister la substance, soit dans une, soit dans plusieurs, soit dans toutes les propriétés dont nous parlons, parce que ces propriétés conviennent à la fois à la matière, à la forme et au composé.

VI. Vous avez indiqué les propriétés de la substance, dira-t-on peut-être, mais vous n'avez pas dit *ce qu'elle est*. — C'est demander à voir *ce qu'est* la substance sensible; or la substance sensible *est*, et *être* n'est pas une chose qui se voie. — Quoi donc? Le feu et l'eau ne seraient pas des substances? — Sans doute, le feu et l'eau sont des substances. Mais est-ce parce qu'ils sont visibles? Non. Est-ce parce qu'ils contiennent de la matière? Non. Est-ce parce qu'ils ont une forme? Non. Est-ce enfin parce qu'ils sont des composés? Non encore. Ils sont des substances parce qu'ils *sont*. — Mais on dit de la quantité qu'elle *est*; on le dit aussi de la qualité. — Oui, sans doute, mais si nous parlons ainsi pour la quantité et la qualité, ce n'est que par homonymie[3]. — Alors, en quoi consiste l'*être* de la

[1] *Voy.* ci-dessus p. 159-160. — [2] *Voy.* ci-après p. 267-268. — [3] « *Être* signifie ou bien l'essence, la forme déterminée (la *quiddité*, τί ἐστι καὶ τόδε τι), ou bien la qualité, la quantité, ou chacun » des autres attributs de cette sorte. Mais parmi ces acceptions si » nombreuses de l'être, il est une acception première; et l'être pre- » mier c'est sans contredit la forme distinctive, c'est-à-dire l'es- » sence. En effet, lorsque nous attribuons à un être telle ou telle » qualité, nous disons qu'il est bon ou mauvais, etc., et non point » qu'il a trois coudées ou que c'est un homme; lorsque nous vou- » lons au contraire exprimer sa nature, nous ne disons pas qu'il

terre, du feu et des autres substances semblables? Quelle différence y a-t-il entre l'*être* de ces choses et l'*être* des autres choses? — C'est que l'être de la terre, du feu, etc., *est* d'une manière absolue, signifie d'une manière absolue *être*, tandis que l'être des autres choses [est relatif], signifie *être blanc*, par exemple. — L'*être* ajouté à *blanc* n'est-il pas la même chose que l'*être* pris absolument? — Nullement. L'être pris absolument est l'être au premier degré; l'être ajouté à blanc est l'être par participation, l'être au second degré : car l'être ajouté au blanc rend le blanc être, et le blanc ajouté à l'être rend l'être blanc; c'est pourquoi le blanc est un accident pour l'être, et l'être un accident pour le blanc. Ce n'est pas la même chose que si nous disions : Socrate est blanc, et : Le blanc est Socrate : car dans les deux cas Socrate est le même être; mais il n'en est pas de même du blanc : car dans le second cas, Socrate est compris dans le blanc; et dans le premier cas, le blanc est un pur accident. Quand on dit : L'être est blanc, le blanc est un accident de l'être; mais quand on dit : Le blanc est être, le blanc contient l'être. En somme, le blanc ne possède l'existence que parce qu'il se rapporte à l'être et qu'il est dans l'être. C'est donc de l'être qu'il reçoit son existence. L'être au contraire tient de lui-même son existence et il reçoit du blanc la blancheur, non parce qu'il est dans le blanc, mais parce que le blanc est en lui[1]. Comme l'être qui se trouve dans le monde sen-

» est blanc ou chaud, ni qu'il a trois coudées, mais nous disons que » c'est un homme ou un dieu. Les autres choses ne sont appelées » êtres que parce qu'elles sont ou des quantités de l'être premier, ou » des qualités, ou des modifications de cet être, ou quelque autre » attribut de ce genre.» (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 1-2.)

[1] « Aucun de ces modes [marcher, se bien porter, s'asseoir] n'a » par lui-même une existence propre, aucun ne peut être séparé » de la substance. Si ce sont là des êtres, à plus forte raison ce qui

sible n'est pas être par lui-même, il faut dire qu'il tient son existence de l'être qui est véritablement, qu'il tient sa blancheur du blanc en soi, et qu'enfin le blanc en soi a l'être parce qu'il participe de l'être intelligible.

VII. Si l'on prétend que les choses matérielles tiennent leur être de la matière, nous demanderons d'où la matière tient elle-même son existence et son être : car nous avons démontré ailleurs que la matière n'occupe pas le premier rang[1]. — Si l'on ajoute que les autres choses ne sauraient subsister sans être dans la matière, nous dirons que cela n'est vrai que pour les choses sensibles. Mais si la matière est antérieure aux choses sensibles, cela n'empêche pas qu'elle ne soit postérieure à beaucoup de choses, à toutes les choses intelligibles : car la matière a une existence plus obscure que les choses qui sont en elle, si ces choses sont des raisons [séminales], lesquelles participent plus à l'être, tandis que la matière est complétement irrationnelle, est une ombre de la raison, une chute de la raison[2]. — Si l'on objecte que la matière donne l'être aux choses matérielles, comme Socrate donne l'être au blanc qui est en lui, nous répondrons que ce qui possède un degré supérieur d'être peut bien donner un moindre degré d'être à ce qui n'en possède qu'un degré inférieur, mais que la réciproque ne saurait avoir lieu. Or, comme la forme est plus être que la

» marche est un être, ainsi que ce qui est assis et qui se porte bien. » Mais ces choses ne semblent si fort marquées du caractère de » l'être que parce qu'il y a sous chacune d'elles un être, un sujet » déterminé. Et ce sujet, c'est la substance, c'est l'être particulier » qui apparait sous ces divers attributs. Bon, assis, ne signifient rien » sans cette substance. Il est donc évident que l'existence de chacun de ces modes dépend de l'existence même de la substance. » D'après cela, la substance sera l'être premier; non point tel ou » tel mode de l'être, mais l'*être* pris dans son sens absolu. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 2-3.)

[1] *Voy.* ci-dessus le livre I, § 26, p. 195. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 10; t. I, p. 208-211.

matière[1], l'être ne s'affirme pas également de la matière et de la forme, et la substance n'est pas un genre qui ait pour espèces la matière, la forme et le composé[2]. Ces trois choses ont plusieurs caractères communs, comme nous l'avons déjà dit, mais elles diffèrent sous le rapport de l'être : car lorsqu'une chose qui possède un degré supérieur d'être s'approche d'une chose qui en possède un degré inférieur [comme la forme s'approche de la matière], cette chose, bien qu'antérieure dans l'ordre [ontologique], est postérieure sous le rapport de la substance ; par conséquent, si la matière, la forme et le composé ne sont pas également des substances, la substance n'est plus pour elles une chose commune, un genre. Cependant la substance sera dans un rapport moins étroit avec les choses qui sont postérieures à la matière, à la forme et au composé, bien qu'elle leur donne à toutes la propriété de s'appartenir à elles-mêmes ; c'est ainsi que la vie a divers degrés, l'un plus fort, l'autre plus faible, et que les images d'un même objet sont l'une plus vive, l'autre plus obscure[3]. Si l'on mesure l'être par un degré inférieur d'être, et que l'on omette le degré supérieur qui se trouve dans les autres choses, l'être ainsi considéré sera commun. Mais ce n'est

[1] « A considérer la question sous ce point de vue [si tout le reste » se rapporte à la substance, et la substance à la matière], la sub» stance sera la matière ; mais, d'un autre côté, cela est impossible : » car la substance paraît avoir pour caractère essentiel d'être sépa» rable et d'être quelque chose de déterminé. D'après cela, la forme » et l'ensemble de la forme et de la matière paraissent être plutôt » substance que la matière. Mais la substance réalisée (je veux dire » celle qui résulte de l'union de la matière et de la forme), il n'en » faut pas parler. Évidemment elle est postérieure à la forme et à » la matière, et d'ailleurs ses caractères sont manifestes ; la matière » elle-même tombe, jusqu'à un certain point, sous le sens. Reste » donc à étudier la troisième, la forme. » (Aristote, *Métaphysique*, » liv. VII, ch. 3 ; trad. fr., t. II, p. 8.) — [2] *Voy.* ci-dessus le livre I, § 2-3, p. 152-155. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 7 ; t. II, p. 223-224.

pas là une bonne manière de procéder. En effet, chaque tout diffère des autres, et le moindre degré d'être ne constitue pas une chose qui soit commune à tous; de même que, pour la vie, il n'y a pas quelque chose qui soit commun à la vie végétative, à la vie sensitive et à la vie rationnelle[1].

Il résulte de tout ceci que l'être diffère dans la matière et dans la forme, et ces deux choses dépendent d'une troisième [de l'être intelligible], qui se communique à elles inégalement. Non-seulement, quand le second procède du premier, et le troisième du second, l'être antérieur possède une essence meilleure que l'être postérieur; mais encore, lorsque deux choses procèdent d'une seule et même chose, on voit la même différence : ainsi l'argile [façonnée par le potier] devient ou non tuile selon qu'elle participe plus ou moins au feu [c'est-à-dire selon qu'elle est plus ou moins cuite]. D'ailleurs, la matière et la forme ne procèdent pas du même principe intelligible[2]: car les intelligibles diffèrent aussi entre eux.

VIII. Du reste, il n'est point nécessaire de diviser le composé en forme et en matière maintenant que nous parlons de la substance sensible, substance qu'il faut percevoir par les sens plutôt que par la raison. Il n'est point non plus nécessaire d'ajouter de quoi cette substance est composée : car les éléments qui la composent ne sont pas des substances, ou du moins ne sont pas des substances sensibles. Ce qu'il faut faire ici, c'est d'embrasser dans un seul genre ce qui est commun à la pierre, à la terre, à l'eau et aux choses qui en sont composées, savoir, aux plantes et aux animaux en tant

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 223-224. — [2] La *matière* est engendrée par la Nature, qui est la puissance inférieure de l'Ame universelle (*Enn.* III, liv. IV, § 1; t. II, p. 89), et la *forme* par la Raison, qui est la puissance supérieure de cette même Ame (*Enn.* II, liv. III, § 17; t. I, p. 191).

qu'ils sont sensibles. De cette manière, nous considérerons à la fois la forme et la matière : car la substance sensible les contient toutes deux ; c'est ainsi que le feu, la terre et leurs intermédiaires sont à la fois matière et forme ; quant aux composés, ils contiennent plusieurs substances unies ensemble. Quel est donc le caractère commun de toutes ces substances, ce qui les sépare des autres choses ? C'est qu'elles servent de sujets aux autres choses, qu'elles ne sont pas contenues dans un sujet, n'appartiennent pas à une autre chose[1] ; en un mot, tous les caractères que nous avons énumérés ci-dessus conviennent à la substance sensible.

Mais, si la substance sensible n'existe pas sans grandeur ni qualité, comment en séparerons-nous les accidents ? Si nous ôtons la grandeur, la figure, la couleur, la sécheresse et l'humidité, en quoi ferons-nous consister la substance sensible ? Car les substances sensibles sont qualifiées. — Il y a quelque chose à quoi se rapportent les qualités qui font de la simple substance une substance qualifiée : ainsi, ce n'est pas le feu tout entier qui est substance, c'est quelque chose du feu, une de ses parties ; or quelle est cette partie si ce n'est la matière ? La *substance sensible* consiste donc dans la *réunion des qualités et de la matière*, et il faut dire que l'ensemble de toutes ces choses confondues dans une seule matière constitue la substance. Chaque chose prise séparément sera qualité, ou quantité, etc., mais la chose dont l'absence rend une substance incomplète est une partie de cette substance. Quant à la chose qui s'ajoute à la substance déjà complète, elle a sa place

[1] « Substance se dit des corps simples tels que le feu, la terre, » l'eau et toutes les choses analogues ; en général, des corps ainsi » que des animaux, des êtres divins qui ont des corps, et des parties de ces corps. Toutes ces choses sont appelées substances, » parce qu'elles ne sont pas les attributs d'un sujet, mais sont » elles-mêmes sujets des autres êtres. » (Aristote, *Métaphysique*, » liv. V, ch. 8 ; trad. fr., t. I, p. 169.)

propre [elle est un accident[1]], et elle n'est pas confondue dans le mélange qui constitue la substance. Je ne dis pas que telle chose prise avec les autres est une substance lorsqu'elle complète une masse de telle grandeur et de telle qualité, et qu'elle n'est plus qu'une qualité lorsqu'elle ne complète pas cette masse; je dis que même ici-bas toute chose n'est pas substance, et que l'ensemble qui embrasse tout est seul substance. Et qu'on ne vienne pas se plaindre de ce que nous composons la substance de non-substances; car l'ensemble même n'est pas une véritable substance [ou essence], mais offre seulement l'image de l'essence véritable, laquelle possède l'être indépendamment de tout ce qui se rapporte à elle et produit elle-même les autres choses parce qu'elle possède l'existence véritable. Ici-bas, le substratum ne possède l'être qu'incomplétement et est stérile, bien loin de produire les autres choses : il n'est qu'une ombre, et sur cette ombre se projettent des images qui n'ont que l'apparence [au lieu de l'existence réelle][2].

IX. Nous terminerons ici ce que nous avions à dire de la *substance sensible* et du genre qu'elle constitue. Il nous reste à examiner comment on peut la diviser et quelles sont ses espèces.

Toute substance sensible est *corps;* mais il y a les corps bruts et les corps organisés : les corps bruts sont le feu, la terre, l'eau et l'air; les corps organisés sont ceux des plantes et des animaux, qui se distinguent les uns des autres par leurs formes. On peut diviser en espèces la terre et les autres éléments; on peut aussi classer d'après leurs formes les plantes et les corps des animaux, ou bien ranger dans une classe les animaux qui habitent sur la terre

1 « L'accident se dit de ce qui existe de soi-même dans un objet » sans être un des caractères distinctifs de son essence.» (Aristote, *Métaphysique*, liv. V, ch. 30; trad. fr., t. I, p. 206.) — 2 *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 12; t. II, p. 152.

et sont terrestres, dans une autre ceux qui appartiennent à un autre élément. On peut encore dire qu'il y a des corps légers, pesants ou intermédiaires; que les corps pesants se tiennent au milieu du monde, les corps légers autour du monde dans la région supérieure, et les corps intermédiaires dans la région moyenne. Dans chacune de ces divisions les corps sont distingués par leurs figures : il y a ainsi les corps des animaux célestes [des astres], puis ceux qui appartiennent à tel ou tel autre élément. On peut encore, après avoir distribué les corps d'après les quatre éléments, les mélanger ensuite d'une autre manière et engendrer ainsi les différences qu'ils ont entre eux sous le rapport des lieux, des formes, des mixtions; on donnera ainsi aux corps le nom d'ignés, de terrestres, etc., d'après l'élément qui domine en eux.

Quant à la distinction qu'on a faite de substances premières et de substances secondes[1], nous admettons que tel feu et le feu universel diffèrent l'un de l'autre en ce que l'un est individuel et l'autre universel, mais nous ne voyons pas qu'il y ait entre eux une différence substantielle. En effet le genre de la qualité comprend également le blanc et tel blanc, la science grammaticale et telle science grammaticale. En quoi la science grammaticale a-t-elle moins de réalité que telle science grammaticale, et la science que telle science? La science grammaticale n'est pas postérieure à telle science grammaticale; il faut au contraire que la science grammaticale existe déjà pour qu'existe la science grammaticale qui se trouve en toi, puisque cette dernière est telle science grammaticale parce qu'elle se trouve en toi; elle est d'ailleurs identique à la science grammaticale universelle. De même, ce n'est pas Socrate qui a fait devenir homme celui qui n'était pas homme, c'est plutôt

[1] *Voy.* ci-dessus p. 154, note 4, la définition qu'Aristote donne des substances premières et des substances secondes.

l'homme universel qui a donné à Socrate d'être homme : car l'homme individuel est homme par participation à l'homme universel. Qu'est d'ailleurs Socrate si ce n'est tel homme? Or en quoi être tel homme contribue-t-il à rendre la substance plus substance? Si l'on répond qu'il y contribue en ce que l'homme universel est seulement une forme, tandis que tel homme est une forme dans la matière, il en résultera seulement que tel homme sera moins homme : car la raison [l'essence] est plus faible quand elle est dans la matière. Si l'homme universel ne consiste pas seulement dans la forme même, mais est encore dans la matière, en quoi sera-t-il inférieur à la forme de l'homme qui est dans la matière, puisqu'il sera la raison de l'homme qui est dans la matière? L'universel est antérieur par sa nature, et par conséquent la forme est antérieure à l'individu. Or ce qui est antérieur par sa nature est antérieur absolument. Comment donc l'universel serait-il moins substance? Sans doute l'individuel, nous étant plus connu, est antérieur pour nous ; mais il n'en résulte aucune différence dans les choses elles-mêmes[1]. Enfin, si l'on admettait la distinction des substances premières et des substances secondes, la définition de la substance ne serait plus une : car ce qui est premier et ce qui est second ne sont pas compris sous une même définition et ne forment pas un seul et même genre.

X. On peut encore diviser les corps en chauds et secs,

[1] Ici Plotin essaie de réfuter les objections élevées par Aristote contre la valeur accordée par Platon à l'universel : « Il est impossible, selon nous, qu'aucun universel, quel qu'il soit, soit une » substance. Et d'abord la substance première d'un individu, c'est » celle qui lui est propre, qui n'est point la substance d'un autre. » L'universel, au contraire, est commun à plusieurs êtres : car ce » qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve, de la nature, dans » un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc substance? etc. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 13; trad. fr., t. II, p. 19.)

secs et froids, froids et humides, ou de toute autre manière qu'on voudra en prenant deux qualités à la fois, puis faire de ces choses une composition et une mixtion, et s'arrêter au composé; ou bien encore distinguer les corps en terrestres et habitant sur la terre; ou bien les distribuer d'après leurs formes et les différences des animaux, en classant non les animaux mêmes, mais leurs corps, qui sont comme leurs instruments[1]. Il est convenable d'établir une différence d'après les formes, comme il est également raisonnable de diviser les corps d'après les qualités, la chaleur, le froid, etc. Si l'on objecte que les corps sont constitués plutôt par leurs qualités, nous répondrons qu'ils sont constitués aussi par leurs mixtions, leurs couleurs et leurs figures. Lorsqu'on traite de la substance sensible, il n'est pas déraisonnable de la diviser d'après les différences qui tombent sous les sens. Cette substance ne possède pas l'existence véritable; c'est l'ensemble de la matière et des qualités qui constitue l'être sensible, puisque nous avons dit que son existence apparente consiste dans l'union de choses qui sont perçues par les sens[2], et que c'est d'après le témoignage de leurs sens que les hommes croient à l'existence de ces choses.

La composition des corps étant très-variée, on peut les classer d'après les formes spécifiques des animaux; telle est, par exemple, la forme spécifique de l'homme unie à un corps : car cette forme est une qualité du corps et il est raisonnable de diviser d'après les qualités. Si l'on nous objecte que nous avons dit plus haut que les corps sont les uns simples, les autres composés, opposant ainsi les simples aux composés, nous répondrons que nous avons dit aussi qu'ils sont bruts ou organisés, sans avoir égard à leur composition. On ne doit pas fonder la division des corps sur l'opposition du simple au composé, mais on peut,

[1] *Voy.* t. I, p. 40, note 2. — [2] *Voy.* ci-dessus § 8, p. 262.

comme nous l'avons fait d'abord, placer au premier rang les corps simples, puis, considérant leurs mixtions, partir d'un autre principe pour déterminer les différences qu'offrent les composés sous le rapport de leur figure ou de leur lieu ; de cette manière, on les partagerait en corps célestes, par exemple, et corps terrestres.

Nous terminerons ici ce que nous avions à dire de la *substance sensible* ou *génération*.

XI. [*Quantité.*] Passons à la *quantité* et aux *quantitatifs*.

En traitant de la *quantité*, nous avons déjà dit qu'elle consiste dans le nombre et la grandeur, en tant que chaque chose a telle quantité, c'est-à-dire dans le nombre des choses matérielles et dans l'étendue du sujet[1]. Ici en effet nous ne traitons pas de la quantité abstraite, mais de la quantité qui fait dire qu'un morceau de bois a trois coudées, que des chevaux sont au nombre de cinq. On doit donc, comme nous l'avons expliqué, appeler *quantitatifs* l'*étendue* et le *nombre* [considérés ainsi au point de vue concret] ; mais on ne saurait donner ce nom ni au temps ni au lieu : le temps, étant la mesure du mouvement[2], rentre dans la relation ; et le lieu, étant ce qui contient le corps[3], consiste dans une manière d'être, par conséquent dans une relation.

[1] *Voy.* ci-dessus le livre I, § 4, p. 155-159. La définition que Plotin donne ici de la quantité est conforme à celle d'Aristote (*Voy.* ci-dessus p. 155, note 2). Mais notre auteur s'écarte de la doctrine péripatéticienne en ce qu'il renvoie le temps et le lieu à la relation. — [2] *Voy.* ci-dessus p. 159-160, et p. 256-257. Aristote dit à ce sujet : « On dit que le mouvement et le temps ont une quantité, qu'ils sont » continus, à cause de la divisibilité des êtres dont ils sont des mo- » difications ; divisibilité, non point de l'être en mouvement, mais » de l'être auquel s'est appliqué le mouvement. C'est parce que » cet être a quantité qu'il y a quantité aussi pour le mouvement ; » et le temps n'est une quantité que parce que le mouvement en » est une. » (*Métaphysique*, liv. V, ch. 13 ; trad. fr., t. I, p. 82.) — [3] *Voy.* ci-dessus § 5, p. 257 ; et *Enn.* III, liv. VI, § 17, t. II, p. 164.

[On doit d'autant moins appeler quantitatifs le temps et le lieu que] le mouvement, bien qu'il soit continu, n'appartient pas non plus au genre de la quantité.

Faut-il placer dans le genre de la quantité le *grand* et le *petit*? Oui : car le grand est grand par une certaine grandeur, et la grandeur n'est pas un rapport[1]. Quant au *plus grand* et au *plus petit*, ils appartiennent à la relation : car c'est par rapport à une autre qu'une chose est plus grande ou plus petite, de même qu'elle est double.—Pourquoi donc dit-on souvent qu'une montagne est petite et qu'un grain de millet est grand? — Quand on dit qu'une montagne est petite, on emploie petite au lieu de plus petite : car ceux qui se servent de cette expression avouent eux-mêmes qu'ils n'appellent une montagne petite qu'en la comparant à d'autres montagnes, ce qui implique que petite est ici à la place de plus petite. De même, quand on dit qu'un grain de millet est grand, on n'entend pas grand absolument, mais grand pour un grain de millet; ce qui implique qu'on le compare aux choses de même espèce, et que grand signifie ici plus grand[2].

[1] Cette opinion de Plotin est citée par Simplicius, *Comment. des Catégories*, fol. 36, d-z.— [2] « La quantité n'a pas de contraires. Pour » les quantités définies, il est bien évident qu'elles n'ont pas de con- » traires : par exemple, deux coudées, trois coudées, les surfaces et » toutes les choses de cet ordre n'en ont pas. A moins qu'on ne pré- » tende que beaucoup est contraire à peu, grand à petit. Mais ces der- » nières choses ne sont pas des quantités, ce sont bien plutôt des rela- » tifs. Rien, en effet, ne peut en soi être dit petit ou grand; ce ne peut » jamais être que par rapport à une autre chose. Ainsi d'une mon- » tagne, on dit qu'elle est petite, et d'un noyau qu'il est grand, parce » que celui-ci est plus grand que les objets du même genre que lui, » celle-là plus petite que les objets analogues. Il y a donc ici rela- » tion à un autre objet : car si ces objets pouvaient en eux-mêmes » être grands et petits, on n'aurait pas dit que la montagne fût » petite et le noyau grand. De même, on dit que dans un bourg il » y a beaucoup de population et qu'il y en a peu dans Athènes, bien

Pourquoi donc ne plaçons-nous pas aussi le *beau* au nombre des relatifs ? C'est que le beau est tel par lui-même, qu'il constitue une qualité, tandis que *plus beau* est un relatif : Cependant la chose qu'on appelle belle paraîtrait quelquefois laide si on la comparait à une autre, la beauté des hommes, par exemple, mise en regard de celle des dieux ; de là vient ce mot [d'Héraclite] : « Le plus beau des singes » serait laid si on le comparait à un animal d'une autre es- » pèce[1]. « Quand on dit qu'une chose est belle, on la considère en elle-même ; on l'appellerait peut-être plus belle ou laide si on la comparait à une autre. De là il résulte que, dans le genre dont nous traitons, un objet est grand en lui-même, par la présence de la grandeur, mais non par rapport à un autre. Sans cela, nous serions obligés de nier qu'une chose soit belle, parce qu'il y en a une autre plus

» que de fait la population, dans Athènes, soit beaucoup plus nom- » breuse ; on dit qu'il y a beaucoup de monde dans une maison et » qu'il y en a peu au théâtre, bien que dans ce dernier lieu il y en ait » bien davantage... Du reste, qu'on les reconnaisse ou qu'on ne les » reconnaisse pas pour quantités, on peut dire que grand et petit » n'ont pas de contraires : car d'une chose qu'on ne peut pas saisir et » prendre en soi, d'une chose qui se rapporte à une autre, com- » ment pourrait-on dire qu'elle a des contraires? Bien plus, si » grand et petit sont contraires l'un à l'autre, il s'ensuivra qu'une » seule et même chose pourra recevoir en même temps les con- » traires et que les choses seront contraires à elles-mêmes. En effet, » une chose peut être à la fois petite et grande : petite, par rapport » à tel objet ; grande, par rapport à tel autre objet ; de sorte qu'une » seule et même chose peut être grande et petite au même moment, » et qu'elle reçoit en même temps les contraires. Or il n'est rien » au monde qui paraisse pouvoir admettre en même temps les con- » traires, etc. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VI ; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 77.) L'opinion de Plotin lui-même est citée par Simplicius, *Comment. des Catégories*, fol. 38, b.

[1] Cette citation est empruntée à Platon, Ier *Hippias*, p. 289, éd. H. Étienne ; mais il y a dans Platon « à un homme », au lieu des mots : « à un animal d'une autre espèce. »

belle qu'elle. Nous ne devons donc pas non plus nier qu'une chose soit grande parce qu'il y en a une plus grande qu'elle : car plus grand ne saurait exister sans grand, comme plus beau sans beau.

XII. Il faut donc reconnaître que la quantité admet des contraires. Notre pensée même admet aussi des contraires quand nous disons *grand* et *petit*, puisque nous nous représentons alors des contraires, comme lorsque nous disons *beaucoup* et *peu* : car beaucoup et peu sont dans le même cas que grand et petit[1]. Quelquefois on dit : il y a à la maison beaucoup de personnes, et par là on entend un plus grand nombre [relativement]; dans ce dernier cas, c'est un relatif. On dit de même : il y a peu de monde au théâtre, au lieu de dire : il y a moins de monde [relativement][2]. Mais quand on emploie le mot beaucoup, on doit entendre par là une grande multitude en nombre.

Comment donc la multitude fait-elle partie des relatifs? Elle fait partie des relatifs en ce que la multitude est une *extension de nombre* (ἐπέκτασις ἀριθμοῦ), tandis que le contraire de la multitude est une *contraction* (συστολή). Il en est de même de la grandeur continue : nous la concevons comme *prolongée*. La quantité a donc pour double origine la *progression de l'unité* et la *progression du point* : si l'une ou l'autre progression s'arrête promptement, on a dans le premier cas *peu* et dans le second *petit* : si l'une ou l'autre se prolonge, on a alors *beaucoup* et *grand*. — Quelle est donc la limite qui détermine ces choses? — On peut faire la même question pour le beau, pour le chaud : car il y a aussi plus chaud; seulement plus chaud est un relatif, tandis que chaud pris absolument est une qualité. De même qu'il y a une *raison* du beau [une raison qui produit

[1] Plotin combat ici Aristote, comme on en peut juger par le passage que nous venons de citer p. 268. — [2] Ce sont les exemples employés par Aristote dans ce même passage.



et détermine le beau], de même il doit y avoir une raison du grand, raison qui étant participée par un objet le rend grand, comme la raison du beau rend beau. Telles sont les choses pour lesquelles la quantité admet des contraires.

Pour le *lieu*, il n'a point de contraires, parce que le lieu n'appartient pas proprement au genre de la quantité. Lors même que le lieu ferait partie de la quantité, le *haut* ne serait pas contraire à quelque chose, si dans l'univers il n'y avait le *bas*. Les termes de *haut* et de *bas* appliqués à des parties signifient seulement *plus haut* et *plus bas* que quelque chose. Il en est de même de *droit* et de *gauche;* ce sont là des relatifs[1].

Les syllabes et le discours sont des quantitatifs : ils peuvent être des sujets par rapport à la quantité; mais ce n'est que par accident. En effet, la voix par elle-même est un mouvement[2]; elle doit donc être ramenée au mouvement et à l'action.

XIII. Nous avons déjà expliqué que la *quantité discrète* est bien distinguée de la quantité continue par sa définition propre et par la définition commune [de la quantité][3]. Nous ajouterons que les *nombres* sont distingués les uns des autres par le *pair* et l'*impair*. S'il y a en outre quelques différences parmi les nombres pairs ou les impairs, il faut rapporter ces différences aux objets dans lesquels se trouvent les nombres, ou bien aux nombres qui sont composés d'unités[4] et non plus à ceux qui sont dans les choses sensibles.

1 « C'est surtout relativement à l'espace que la quantité semble » avoir des contraires. En effet, on regarde le haut comme le con- » traire du bas, appelant bas ce qui est vers le centre, parce que le » centre est à la plus grande distance possible des bornes du monde. » C'est même de là qu'on semble tirer toutes les définitions des » autres contraires : car les choses qui dans un même genre sont » les plus éloignées les unes des autres sont appelées contraires. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VI; tr. fr., p. 79.) — 2 *Voy.* ci-dessus le livre I, § 5, p. 159. — 3 *Voy.* ci-dessus le commencement du paragraphe 11, p. 267. — 4 *Voy.* ci-après le livre VI.

Si la raison sépare des choses sensibles les nombres qui sont en elles, rien n'empêche alors d'attribuer à ces nombres les mêmes différences [qu'aux nombres composés d'unités].

Quant à la *quantité continue*, quelles distinctions admet-elle? Il y a la *ligne*, la *surface*, le *solide* : car on peut distinguer l'étendue à une dimension, l'étendue à deux dimensions, l'étendue à trois dimensions [et compter ainsi les éléments numériques de la grandeur continue] au lieu d'établir des espèces[1]. — Dans les nombres considérés ainsi comme antérieurs ou postérieurs les uns aux autres, on ne trouve rien de commun qui constitue un genre. De même dans la première, la seconde et la troisième augmentation [dans la ligne, la surface et le solide], il n'y a rien de commun; mais en tant qu'on y trouve la quantité, on y trouve aussi l'*égalité* [et l'*inégalité*]: quoiqu'il n'y ait pas une étendue qui soit un *quantitatif* plus qu'une autre[2], cependant l'une a des dimensions plus grandes que l'autre. C'est donc seulement en tant qu'ils sont tous nombres que les nombres peuvent avoir quelque chose de commun. Peut-être en effet n'est-ce pas la monade qui engendre la dyade, ni la dyade qui engendre la triade, mais est-ce le même principe qui engendre tous les nombres. Si les nombres ne sont pas engendrés, mais existent par eux-mêmes, nous les concevons du moins dans notre pensée comme engendrés : nous nous représentons le nombre moindre comme anté-

[1] « Ce qui est indivisible par rapport à la quantité, et en tant que » quantité, ce qui est absolument indivisible et n'a pas de position, » se nomme *monade*. Ce qui l'est dans tous les sens, mais a une » position, est un *point*. Ce qui n'est divisible que dans un sens est » une ligne. Ce qui peut être divisé en deux sens est un *plan*. » Ce qui peut l'être de tous les côtés, et dans trois sens, sous le » rapport de la quantité, est un *corps*. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. V, ch. VI; tr. fr., t. I, p. 165.) — [2] « De toutes les quantités que » nous avons énumérées, aucune n'est ni plus ni moins quantité » qu'une autre. La quantité ne paraît donc pas susceptible de plus et » de moins. » (Aristote, *Catégories*, III, ch. VI, § 26; trad. fr., p. 79.)

rieur, le plus fort comme postérieur. Mais les nombres, en tant que nombres, se ramènent tous à l'*unité*. — On peut appliquer aux grandeurs le mode de division adopté pour les nombres et distinguer ainsi la ligne, la surface et le solide ou corps, parce que ce sont là des grandeurs qui forment des espèces différentes. Si l'on veut diviser aussi chacune de ces espèces, on divisera les lignes en droites, courbes et spirales; les surfaces, en planes et curvilignes; les solides en corps ronds et polyèdres; on considérera ensuite dans ces figures le triangle, le quadrilatère, etc., comme font les géomètres.

XIV. Que dirons-nous de la ligne droite? N'est-elle pas une grandeur?—La ligne droite est une grandeur, répondra-t-on peut-être, mais une grandeur qualifiée[1].—Rien n'empêche qu'être droite ne constitue une différence de la ligne en tant que ligne : car être droite n'appartient qu'à la ligne, et d'ailleurs nous tirons souvent de la qualité les différences de l'essence. Si donc la ligne droite est une quantité jointe à une différence, elle n'est pas pour cela composée de la ligne et de la propriété d'être droite; si elle en est composée, être droite est pour elle la différence propre.

Passons au triangle, qui est formé de trois lignes. Pourquoi ne serait-il pas dans la quantité? Serait-ce parce qu'il

[1] « La qualité est d'abord la différence qui distingue l'essence : » ainsi l'homme est un animal qui a telle qualité, parce qu'il est » bipède; le cheval, parce qu'il est quadrupède. Le cercle est une » figure aussi qui a telle qualité : il n'a pas d'angles. Dans ce sens, » qualité signifie donc la différence qui distingue l'essence. Qualité » peut aussi se dire des êtres immobiles et des êtres mathémati- » ques, des nombres par exemple : ainsi les nombres composés, et » non ceux qui ont pour facteur l'unité; en un mot, tous ceux qui » sont des imitations du plan, du solide, c'est-à-dire les nombres » carrés, les nombres cubes; et, en général, l'expression qualité » s'applique à tout ce qui, dans l'essence du nombre, est autre que » la quantité. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. V, ch. 14; trad, fr., t. I, p. 183.)

n'est pas composé de trois lignes simplement, mais de trois lignes disposées de telle manière? Mais le quadrilatère aussi est formé de quatre lignes disposées de telle manière. [Or, être formée de lignes disposées de telle manière n'empêche pas une figure d'être une quantité.] La ligne droite en effet est disposée de telle manière et n'en est pas moins une quantité. Or si la ligne droite n'est pas simplement une quantité, pourquoi ne dirait-on pas aussi de la ligne limitée qu'elle n'est pas simplement une quantité : car la limite de la ligne est le point, et le point n'appartient pas à un autre genre que la ligne. Il en résulte que la surface limitée est aussi une quantité, puisqu'elle est limitée par des lignes, qui appartiennent encore plus à la quantité. Si donc la surface limitée est dans le genre de la quantité, que cette surface soit un triangle, un quadrilatère, un hexagone ou un autre polygone, toutes les figures appartiennent au genre de la quantité. Mais si, parce que nous disons tel triangle, tel quadrilatère, nous placions le triangle et le quadrilatère dans le genre de la qualité, rien n'empêcherait qu'une même chose ne fût placée à la fois dans plusieurs catégories : en tant qu'un triangle est une grandeur et est telle grandeur, il serait compris dans le genre de la quantité; en tant qu'il a telle forme, il serait compris dans le genre de la qualité. On en dirait autant du triangle en soi, parce qu'il a telle forme, de la sphère en soi, parce qu'elle a telle figure. Si l'on suivait cette marche, on arriverait à cette conséquence que la géométrie, au lieu d'étudier les grandeurs, étudierait les qualités. Or cela est inadmissible : car la géométrie s'occupe des grandeurs. Les différences qui existent entre les grandeurs ne leur ôtent pas la propriété d'être des grandeurs, comme les différences des essences ne les empêchent pas d'être des essences. En outre, toute surface est limitée : car il ne saurait y avoir une surface infinie. Enfin, quand je considère une différence qui appartient à l'essence, je l'appelle différence

essentielle; de même et à plus forte raison, quand je considère des figures, je considère en elles des différences de grandeur. Si ce n'étaient pas des différences de grandeur, de quoi seraient-elles donc des différences? Si ce sont des différences de grandeur, les grandeurs différentes qui proviennent des différences de grandeur doivent être placées dans les espèces qu'elles forment [quand on les considère sous le rapport de la quantité].

XV. Mais comment la propriété de la quantité est-elle d'être dite *égale* et *inégale*[1]? Ne dit-on pas de deux triangles qu'ils sont semblables? Ne pourra-t-on dire aussi que deux grandeurs sont semblables? — Sans doute : ce qu'on nomme *similitude* [en parlant de la qualité[2]] n'empêche pas qu'il y ait similitude et dissimilitude dans le genre de la quantité[3]. Ici, en effet, le mot *similitude* s'applique aux grandeurs dans un autre sens qu'à la qualité. En outre, si [Aristote] a dit que la propriété spéciale aux quantités est de pouvoir être dites *égales* et *inégales*, il n'a pas défendu d'affirmer de quelques-unes qu'elles sont *semblables*. Mais puisqu'il a dit que la propriété spéciale aux qualités est de pouvoir être dites *semblables* et *dissemblables*, il faut, comme nous l'avons déjà expliqué, prendre le terme de *semblable* dans un autre sens quand

[1] « La propriété la plus spéciale de la quantité, c'est d'être dite » *égale* et *inégale*. En effet, on peut dire de chacune des quantités » dont nous avons parlé qu'elle est égale et inégale : le nombre, » le temps est dit égal et inégal. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VI, § 26; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 79.) *Voy.* aussi ci-dessus liv. I, § 5, p. 160. — [2] « La propriété spéciale aux qualités, » c'est de pouvoir être dites *semblables* et *dissemblables* : une chose » est semblable à une autre parce qu'elle est qualifiée d'une cer- » taine manière; donc, le propre de la qualité, c'est que semblable » et dissemblable s'appliquent à elle. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VIII, § 30; trad. fr., p. 105.) — [3] Il y a dans les textes imprimés : ἐν τῷ ποιῷ. La suite des idées exige absolument qu'on lise ποσῷ, comme le fait Ficin, qui traduit : *in genere quantitatis*.

on l'applique aux grandeurs. Si les grandeurs qu'on nomme semblables sont identiques, il faut considérer alors les autres propriétés de la quantité et de la qualité qui peuvent se trouver en elles [afin d'en bien saisir la différence]. On peut dire encore que le terme de similitude s'applique au genre de la quantité en tant que celui-ci contient des différences [qui distinguent entre elles les grandeurs semblables].

En général, il faut placer les différences qui complètent l'essence avec ce dont elles sont des différences, surtout quand une différence appartient à un seul sujet. Si une différence complète l'essence d'un sujet et ne complète pas l'essence d'un autre, on doit placer cette différence avec le sujet dont elle complète l'essence, et considérer en lui-même celui dont elle ne complète pas l'essence : et par compléter l'essence, je n'entends pas compléter l'essence en général, mais compléter *telle* essence, de manière que le sujet appelé *tel* n'admette plus aucune addition essentielle. Nous avons donc le droit de dire que des triangles, des quadrilatères sont *égaux*, aussi bien que des surfaces et des solides, et que la propriété de la quantité est de pouvoir être dite *égale* et *inégale*. Quant à la question de savoir s'il n'y a que la qualité qui puisse être dite *semblable* et *dissemblable*, elle nous reste encore à résoudre[1].

En traitant des *choses qualifiées*, nous avons déjà expliqué que la matière unie à la quantité et prise avec les autres choses constitue la substance sensible, que cette substance paraît être un composé de plusieurs choses, qu'elle n'est pas proprement une *quiddité* (τί), mais plutôt une *chose qualifiée* (ποιόν)[2]. La *raison* [*séminale*], celle du feu,

[1] Pour résoudre cette question, Plotin va montrer que le terme de *similitude* s'applique non-seulement à deux objets qui ont la même qualité, mais encore à deux êtres dont l'un est l'image de l'autre, comme le portrait est l'image de la forme corporelle, la forme corporelle l'image de la raison séminale, et la raison séminale l'image de l'idée. — [2] *Voy.* ci-dessus § 8, p. 262.

par exemple, a plus de rapport avec la *quiddité*, tandis que la *forme* que cette raison engendre est plutôt une *chose qualifiée :* de même, la raison [séminale] de l'homme est une *quiddité*, tandis que la forme que cette raison donne au corps, n'étant qu'une image de la raison, est plutôt une *chose qualifiée*. C'est ainsi que si le Socrate que nous voyons était Socrate proprement dit, son portrait composé seulement de couleurs serait également appelé Socrate. De même, quoique ce soit la raison [séminale de Socrate] qui constitue Socrate proprement dit, nous donnons néanmoins le nom de Socrate à l'homme que nous voyons; or les couleurs et la figure du Socrate que nous voyons ne sont que l'image de celles que contient sa raison [séminale]. De même, la raison de Socrate n'est elle-même qu'une image de la raison véritable [de l'idée] de l'homme[1].

Voici ce que nous avions à dire sur ce sujet.

XVI. [*Qualité*.] Quand nous considérons séparément chacune des choses qui composent la substance sensible et que nous voulons désigner la *qualité* qui se trouve parmi elles, nous ne devons pas l'appeler *quiddité* (τὸ τί)[2], non plus que la quantité et le mouvement, mais la nommer un *caractère* (χαρακτήρ), employer les expressions *tel* (τὸ τοιόνδε), *quel* (τὸ οἷον), *de cette sorte* (τὸ ὁποῖον)[3]; c'est ainsi que nous indiquons le beau et le laid, tels qu'ils sont dans le corps. En effet, le beau sensible n'est que l'homonyme du beau intelligible; il en est de même pour la qualité, puisque le blanc et le noir sont aussi complétement différents [de leur raison ou de leur idée].

Mais ce qui se trouve dans une *raison séminale* et dans

1 Pour le développement de cette idée, *Voy*. ci-après le livre VII, § 3-6. — 2 La *quiddité* désigne chez Plotin l'*essence*, la *forme intelligible*. *Voy*. ci-après le livre VII, § 2. — 3 « Substantia incorporea » revera *hoc aliquid* appellatur : substantia vere corporea *tale* » *aliquid*. Accidens autem dicitur *tale, quale, ejusmodi*. » (Ficin.)

une *raison telle ou telle* est-il identique à ce qui apparaît ou en est-il seulement l'homonyme? Faut-il le compter au nombre des choses intelligibles ou au nombre des choses sensibles? Dans laquelle de ces deux classes faut-il ranger le laid (car pour le beau sensible, il est évident qu'il diffère du beau intelligible)? Faut-il placer la vertu au nombre des qualités intelligibles ou des qualités sensibles, ou bien placer certaines vertus dans la première classe et certaines autres dans la seconde, puisqu'on peut demander si les arts mêmes, qui sont des *raisons*, doivent être mis au nombre des qualités sensibles? — Si ces raisons sont unies à une matière, elles ont pour matière l'âme même. — Mais, lorsqu'elles sont unies à une matière, dans quelle condition sont-elles ici-bas?—Il en est de ces raisons comme d'un chant accompagné de la lyre[1] : ce chant, étant formé par une voix sensible, se rapporte aux cordes de la lyre et en même temps il est une partie de l'art [lequel est une raison]. On pourrait également dire que les vertus sont des actes et non des parties [de l'âme]. Sont-ce des actes sensibles? [On est porté à le croire:] car, bien que le beau qui se trouve dans le corps soit incorporel, nous le mettons parmi les choses qui se rapportent au corps et lui appartiennent. Quant à l'arithmétique et à la géométrie, il en faut reconnaître deux espèces: l'arithmétique et la géométrie de la première espèce s'appliquent aux objets visibles et doivent être rangées parmi les qualités sensibles; l'arithmétique et la géométrie de la seconde espèce sont des études propres à l'âme et doivent être rangées parmi les choses intelligibles. Platon dit qu'il en est de même pour la musique et l'astronomie[2].

Ainsi, les arts qui sont en rapport avec le corps, qui se

[1] *Voy.* la même comparaison plus développée dans l'*Ennéade* III, liv. VI, § 4; t. II, p. 105. — [2] *Voy.* dans le *Banquet* le discours d'Eryximaque.

servent des organes et consultent les sens, sont des dispositions de l'âme, mais de l'âme appliquée aux objets corporels, et, par conséquent, ils doivent être mis au nombre des qualités sensibles[1]. On peut placer aussi dans ce genre les vertus pratiques, qui se renferment dans les devoirs civils, et qui, au lieu d'élever l'âme vers les choses intelligibles, cherchent la perfection dans les actes de la vie politique, les regardent, non comme une nécessité de notre condition, mais comme une occupation préférable à tout le reste[2]. Nous compterons également au nombre de ces qualités le beau qui se trouve dans la raison séminale, et, à plus forte raison, le blanc et le noir.

Mais l'âme qui est disposée de telle façon et qui contient de telles raisons [c'est-à-dire des facultés, des vertus, des sciences et des arts qui se rapportent au corps et qui sont des qualités sensibles], est-elle une substance sensible[3]? — Nous avons déjà expliqué que ces raisons elles-mêmes ne sont pas corporelles ; mais, comme elles se rapportent au corps et aux actions qu'il produit, nous les avons placées au nombre des qualités sensibles. D'un autre côté, comme nous faisons consister la substance sensible dans la réunion de toutes les choses que nous avons énumérées, nous ne mettrons pas la substance incorporelle dans le même genre qu'elle. Quant aux qualités de l'âme, elles sont sans doute toutes incorporelles, mais comme elles sont des *passions* qui se rapportent aux choses

[1] *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. IX, § 11, p. 144-145. — [2] *Voy.* ce que Plotin dit des *vertus civiles* dans l'*Ennéade* I, liv. II, § 1 ; t. I, p. 52-55. — [3] Pour la solution de cette question, *Voy.* ci-après le liv. VII, § 5, où Plotin dit : « Les raisons séminales sont les actes » de l'âme qui engendre l'animal, laquelle est une âme plus puis- » sante et par cela même plus vivante. L'âme de telle nature, pré- » sente à la matière disposée de telle façon [puisque l'âme est » telle ou telle chose selon qu'elle est dans telle ou telle dispo- » sition], même sans le corps, constitue l'homme, etc. »

terrestres, nous les plaçons dans le genre de la qualité, ainsi que les raisons de l'âme individuelle. Nous attribuons ainsi à l'âme la passion, mais en partageant celle-ci en deux éléments, dont l'un se rapporte à l'objet auquel elle s'applique, et l'autre au sujet dans lequel elle existe[1]: nous ne regardons pas les passions comme des qualités corporelles, mais nous admettons qu'elles se rapportent au corps[2]. D'un autre côté, quoique nous placions les passions dans le genre de la qualité, nous ne rapportons pas l'âme elle-même à la substance corporelle. Enfin, quand l'âme est conçue sans les passions et sans les raisons dont nous venons de parler, nous la rapportons au monde dont elle descend[3], et noûs ne laissons ici-bas aucune essence intelligible, de quelque sorte qu'elle soit.

XVII. Nous diviserons donc les qualités en qualités de l'âme et qualités du corps[4]. Si l'on pense que toutes les âmes existent là-haut [ainsi que leurs qualités immatérielles], cela n'empêche pas de diviser leurs qualités inférieures d'après les sens, en rapportant ces qualités soit à la vue, soit à l'ouïe, soit au tact, soit au goût, soit à l'odorat; nous rapporterons également à la vue les différences des couleurs, à l'ouïe, celle des sons, et de même pour les autres sens; quant aux sons, en tant qu'ils ont une qualité, nous les diviserons en doux, durs, agréables, etc.[5].

C'est par la qualité que nous distinguons les différences qui appartiennent à la substance, ainsi que les actes, les actions qui sont belles ou laides, et, en général, *telles ou telles*. Si nous laissons de côté la quantité (car

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 4; t. II, p. 132-135. — [2] Ceci se rapporte à ce qu'Aristote dit des *qualités affectives* de l'âme. *Voy.* ci-dessus p. 167, note 3. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 2; t. I, p. 36-37. — [4] Aristote divise de la même manière les *qualités affectives*. *Voy.* les *Catégories*, II, ch. VIII, § 8-13; trad. fr., p. 97-100. *Voy.* aussi Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 69, e, et fol. 70, a-g. — [5] *Voy.* ci-dessus liv. I, § 12, p. 173.

nous y trouvons bien rarement des différences qui constituent des espèces, bien plus nous la divisons elle-même par les qualités qui lui sont propres), nous sommes amenés à nous demander comment nous diviserons la qualité elle-même [puisqu'elle sert à diviser les autres choses[1]].

De *quelles* différences en effet nous servirions-nous pour établir ces divisions et de *quel* genre les tirerions-nous? Il semble absurde de diviser la *qualité* par la *qualité*. N'est-ce pas comme si l'on appelait substances les différences des substances? Par quoi donc peut-on distinguer le blanc du noir, les couleurs des saveurs et des qualités perçues par le toucher? Veut-on que ce soit par les divers organes des sens que nous déterminions les différences de ces qualités? Dans ce cas il semble que celles-ci n'existeront plus dans les sujets. Comment d'ailleurs un même sens distingue-t-il la différence des qualités qu'il perçoit? Répondra-t-on que c'est parce que certaines choses exercent une action salutaire ou dissolvante sur les yeux, la langue, etc.? Nous demanderons ce que les sensations qu'elles excitent ont de salutaire ou de dissolvant; puis, nous ferons observer que cette réponse n'explique pas en quoi ces choses diffèrent.

Dira-t-on enfin que ces choses diffèrent par leurs effets et qu'il est raisonnable de les diviser de cette manière? Nous répondrons alors que les choses invisibles, telles que les sciences, peuvent bien se diviser par leurs effets, mais que nous ne voyons pas pourquoi on diviserait ainsi les choses sensibles. Quand nous divisons les sciences par leurs effets, et, en général, quand nous les classons d'après les puissances de l'âme en concluant leur différence de la diversité de leurs effets, notre esprit saisit la différence de ces puissances, et non-seulement il détermine de quels

[1] Aristote dit dans sa *Métaphysique* (liv. V, ch. 14) : « La qualité » première est la différence dans l'essence. » La discussion à laquelle Plotin se livre ici paraît avoir pour but d'expliquer cette assertion.

objets elles s'occupent, mais encore il définit leur raison [essence]. Admettons qu'il soit facile de distinguer les arts d'après leurs raisons et d'après les notions qu'ils renferment; pouvons-nous diviser de la même manière les qualités corporelles? Lors même qu'on étudie le monde intelligible, il y a lieu de demander comment les raisons différentes se distinguent les unes des autres : on voit bien que le blanc diffère du noir; mais en quoi en diffère-t-il?

XVIII. Toutes les questions que nous venons de nous poser montrent qu'il faut sans doute chercher quelles sont les différences des êtres divers afin de les distinguer les uns des autres, mais qu'il est impossible et déraisonnable de chercher quelles sont les différences des différences elles-mêmes[1]. Nous ne saurions trouver des substances de substances, des quantités de quantités, des qualités de qualités, des différences de différences; mais nous devons, toutes les fois que nous le pouvons, diviser les objets extérieurs soit d'après leurs effets, soit d'après tels ou tels caractères. Quand nous ne le pouvons pas, distinguons ces objets les uns des autres comme on distingue le vert foncé du vert pâle. — Mais comment distingue-t-on le blanc du noir? — La sensation ou l'intelligence nous disent que ce sont là des choses différentes sans nous en faire connaître la raison : la sensation, parce que sa fonction n'est pas de faire connaître la raison des choses, mais seulement de nous les signaler de différentes manières; l'intelligence, parce qu'elle

[1] Aristote dit dans sa *Métaphysique* (liv. VII, ch. 12) : « On voit » donc que la définition est la notion fournie par les différences, et » qu'il convient que ce soit celle de la dernière différence. » Plotin montre qu'on abuserait de ce principe en cherchant à tout définir, qu'on ne saurait trouver dans les qualités simples des différences essentielles qui fournissent les éléments d'une bonne définition. On peut rapprocher les réflexions très-sensées qu'il fait à cet égard de celles qu'on trouve sur le même sujet dans la *Logique* de Port-Royal, 1re partie, ch. 13.

discerne les choses par de simples intuitions, sans avoir partout recours au raisonnement, et se borne à dire : Cela est tel ou tel[1]. Il y a d'ailleurs dans chacune des opérations de l'intelligence une différence [un caractère propre et distinctif] qui lui fait discerner les unes des autres les choses différentes, sans que cette différence [propre à chacune des opérations de l'intelligence] ait elle-même besoin d'être discernée à l'aide d'une autre différence.

Les qualités sont-elles toutes des différences ou non? — La blancheur, les couleurs, les qualités perçues par le tact et le goût, peuvent devenir des différences entre des objets divers, quoiqu'elles soient elles-mêmes des espèces. — Mais la science de la grammaire et celle de la musique, comment constituent-elles des différences? — La science de la grammaire rend l'esprit grammairien, et celle de la musique musicien, surtout si elles sont naturelles; elles deviennent ainsi des différences spécifiques. Il faut en outre considérer si une différence est tirée du même genre [auquel appartiennent les choses que l'on considère] ou bien d'un autre genre. Si elle est tirée du même genre, elle est pour les choses de ce genre ce qu'est une qualité pour la qualité à laquelle elle sert de différence. La vertu et le vice se trouvent dans ce cas : la vertu est telle habitude, et le vice telle autre habitude; par conséquent, comme les habitudes sont des qualités, les différences de ces habi-

[1] Ce passage est cité par Jean Philopon : « L'intelligence et la » sensation ne raisonnent pas. L'intelligence ne raisonne pas parce » qu'elle est au-dessus du raisonnement. C'est pourquoi le divin » Plotin a dit en parlant d'elle : *Elle saisit ou elle ne saisit pas.* » Dans tous les cas elle est infaillible : car ou elle saisit les choses » en les percevant par de simples intuitions ; ou bien elle ne les » saisit pas du tout, et alors elle est encore infaillible. Quant à la » sensation, elle ne raisonne pas parce qu'elle est au-dessous du » raisonnement. » (*Commentaire des premiers Analytiques*, fol. III.) *Voy.* aussi *Enn.* I, liv. I, § 9; t. I, p. 46.

tudes [soit de la vertu, soit du vice] seront des qualités. On objectera peut-être qu'une habitude sans une différence n'est pas une qualité, que c'est la différence qui fait seule la qualité[1]. Nous répondrons qu'on dit que le doux est bon, que l'amer est mauvais; on admet ainsi qu'ils diffèrent par une habitude [une manière d'être], et non par une qualité.— Et si l'on dit que le doux est grossier et que l'âpre est fin? — Nous répondrons que le grossier ne fait pas connaître ce qu'est le doux, mais indique une manière d'être de ce qui est doux; il en est de même du fin.

Il nous reste donc à examiner si la différence d'une qualité n'est jamais une qualité, comme celle d'une substance n'est pas une substance, et celle d'une quantité n'est pas une quantité.—Cinq diffère-t-il de trois par deux? Non : cinq surpasse seulement trois de deux, mais n'en diffère pas. Comment différerait-il de trois par deux, puisque trois contient deux? De même, un mouvement ne diffère pas d'un mouvement par un mouvement, etc. Quant à la vertu et au vice, ce sont deux choses opposées du tout au tout, et c'est ainsi qu'on les distingue. Si l'on tirait une division du même genre, c'est-à-dire de la qualité, au lieu de se baser sur un autre genre, si l'on disait, par exemple, que tel vice se rapporte aux plaisirs, tel autre à la colère, tel autre encore au soin d'acquérir, et que l'on admît qu'une pareille classification fût bonne, il en résulterait évidemment qu'il y a des différences qui ne sont pas des qualités.

XIX. Dans le genre de la qualité rentrent encore, comme nous l'avons déjà indiqué, les êtres qui sont dits *qualifiés* [les *qualitatifs*], en tant qu'il y a en eux une qualité [l'homme beau, par exemple, en tant qu'il est doué de beauté[2]]. Ces êtres n'appartiennent cependant pas propre-

[1] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 281, note 1. — [2] « Quant » aux objets qualifiés (aux qualitatifs), ce sont ceux qui sont nommés » d'après ces qualités, soit par dérivation, soit de toute autre ma-

ment à ce genre (sans quoi il y aurait ici deux catégories); il suffit à leur égard de ramener à la qualité ce qui fait dire d'eux qu'ils sont tels ou tels.

Le *non-blanc*, s'il indique une couleur autre que le blanc, est une qualité; s'il n'exprime qu'une négation ou une énumération, ce n'est qu'un mot, un nom, un terme qui rappelle l'objet : si c'est un mot, il constitue un mouvement [en tant qu'il est produit par l'organe vocal]; si c'est un nom ou un terme, il constitue un relatif en tant qu'il est significatif. Si les choses ne sont pas seules classées par genres, si l'on admet que les assertions et les expressions énoncent aussi chacune un genre, nous dirons que les unes affirment les choses en les énonçant seulement, et que les autres les nient. Il vaut peut-être mieux ne pas comprendre les négations dans le même genre que les choses elles-mêmes, puisque souvent nous n'y comprenons pas les affirmations, pour éviter de mélanger plusieurs genres.

Passons aux *privations*. Si les choses dont il y a privation sont des qualités, les privations sont alors elles-mêmes des qualités, comme *édenté*, *aveugle*[1]. Mais *nu* et [son contraire] *vêtu* ne sont ni l'un ni l'autre des qualités; ils constituent plutôt des habitudes et rentrent dans les relatifs.

» nière. La plupart, et l'on peut dire presque tous, sont nommés » par dérivation : ainsi blanc vient de blancheur, juste de justice; » et de même pour tous les autres, etc. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VIII; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 101.)

[1] « Quand nous disons, pour une chose susceptible de posses- » sion, qu'elle est affectée de privation, c'est qu'elle ne se trouve ni » dans la chose ni dans le temps où elle doit naturellement se » trouver. On dit d'un être qu'il est édenté, non point par cela seul » qu'il n'a pas de dents, ou qu'il est aveugle, non pas par cela » seul qu'il n'a pas la vue, mais parce qu'il n'a ni dents ni vue » quand par sa nature il devrait avoir l'un et l'autre. Certains êtres, » en effet, sont, au moment de leur naissance, privés de dents et » de vue, et on ne les appelle pas pour cela édentés ou aveugles. » (Aristote, *Catégories*, III, ch. X; trad. fr., p. 113.)

La *passion*, au moment où elle est éprouvée, ne constitue pas une qualité, mais un mouvement ; lorsqu'elle a été éprouvée et qu'elle est devenue durable, elle forme une qualité[1]; enfin, si l'être qui a éprouvé la passion n'en a rien gardé, il faut dire de lui qu'il a été mû, ce qui revient à avoir été en mouvement. Il faut seulement concevoir alors le mouvement abstraction faite du temps : car il ne convient pas de joindre à la conception du mouvement celle du présent[2].

Enfin, [l'adverbe] *bien* et les autres termes analogues rentrent dans la simple notion du genre de la qualité.

Il nous reste à examiner s'il faut rapporter au genre de la qualité *être rouge* sans y ramener aussi *rougissant*[3] : car *rougir* n'y rentre pas, parce que celui qui rougit pâtit ou est mû. Mais s'il cesse de rougir, s'il *a rougi*, il a une qualité : car la qualité ne dépend pas du temps, mais consiste à être de telle ou telle sorte; d'où suit qu'*ayant rougi* est une qualité. De cette manière, nous regarderons comme

1 Ce que Plotin dit ici se rapporte aux qualités qu'Aristote appelle *affectives :* « Toutes les modifications qui prennent leur origine » dans quelque affection permanente et invariable se nomment des » qualités affectives. Ainsi la blancheur et la noirceur sont dites » des qualités, soit qu'elles résultent d'une constitution naturelle, » parce qu'alors elles font que nous sommes qualifiés d'après elle » de telle ou telle manière; soit qu'une maladie fort longue ou » bien une chaleur brûlante produisent ce même effet de blancheur » ou de noirceur, et qu'alors ces deux qualités deviennent difficilement effaçables ou même demeurent durant la vie de l'individu. Dans ce cas même, ce sont encore des qualités puisque nous » sommes qualifiés d'après elles. Toutes les modifications qui proviennent de causes aisément détruites, et dont les effets sont » passagers, peuvent être appelées des affections, mais non des » qualités : car elles ne peuvent déterminer une qualification pour » l'individu. On ne dit pas qu'un homme est de couleur rouge » parce qu'il rougit de honte, etc. » (*Catégories*, II, ch. VIII; trad. fr., p. 99.) — [2] *Voy.* ci-dessus liv. I, § 17, p. 181. — [3] *Voy.* le passage d'Aristote que nous venons de citer.

qualités seulement les *habitudes* et non les simples *dispositions*[1] : *étant chaud*, par exemple, et non *s'échauffant*, *étant malade*, et non *devenant malade*.

XX. Toute qualité a-t-elle un contraire[2]? — Pour le vice et la vertu, il y a entre les extrêmes une qualité intermédiaire qui est le contraire de chacun d'eux[3]; mais, pour les couleurs, les intermédiaires ne constituent pas des contraires. Si l'on dit que cela a lieu parce que les couleurs intermédiaires sont des mélanges des couleurs extrêmes, il ne fallait pas diviser les couleurs en extrêmes et en intermédiaires et les opposer les unes aux autres, mais plutôt diviser le genre

[1] « La *disposition* diffère de la *capacité* en ce que l'une est mo» bile, tandis que l'autre est plus durable et moins changeante. » (Aristote, *ibid.*, trad. fr., p. 96.) — [2] « Les contraires existent » aussi pour la qualité. Ainsi la justice est le contraire de l'injustice, » la blancheur de la noirceur et ainsi du reste. Ceci s'applique » aussi aux qualitatifs formés d'après ces qualités : par exemple, » le juste est opposé à l'injuste, le blanc au noir. Cette propriété » n'est pas cependant générale : ainsi roux, pâle, et telles autres » couleurs pareilles n'ont pas de contraire, quoique ce soient là » aussi des qualitatifs. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VIII; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 103.) — [3] « Toutes les fois que les » contraires sont tels que l'un des deux doit de toute nécessité se » trouver ou dans les choses qui les possèdent naturellement, ou » dans celles auxquelles on les attribue, il n'y a pas d'intermé» diaire entre eux. Pour ceux au contraire dont l'un des deux ne » doit pas nécessairement exister, il y a toujours quelque intermé» diaire. Ainsi la santé et la maladie sont par nature dans le corps » de l'animal; de toute nécessité l'une des deux, maladie ou santé, » doit y être... Ici aucun intermédiaire. Mais pour les contraires » où l'alternative n'est pas nécessaire il y a des intermédiaires : » par exemple, blanc et noir sont des qualités naturelles du corps, » mais il n'est pas indispensable que l'un ou l'autre appartienne » au corps, puisque tout corps n'est pas nécessairement blanc ou » noir... Aussi existe-t-il entre ces contraires-là des intermédiaires; » par exemple, entre le blanc et le noir, il y a le gris et le pâle, » et bien d'autres nuances. » (Aristote, *Catégories*, III, ch. X; trad. fr., p. 111.)

de la couleur en noir et en blanc, puis montrer que les autres couleurs sont composées de ces deux-là, ou bien distinguer une autre couleur qui fût intermédiaire, quoique composée. Si l'on dit que les couleurs intermédiaires ne sont pas contraires aux extrêmes parce que, pour que deux choses soient contraires, il ne suffit pas d'une simple différence, mais il faut une différence aussi grande que possible[1], nous objecterons que cette différence aussi grande que possible résulte de ce qu'on a déjà interposé des intermédiaires; si l'on faisait abstraction de ceux-ci, on ne saurait plus en quoi faire consister cette différence aussi grande que possible. — Répondra-t-on que le jaune se rapproche plus du blanc que le noir, que le sens de la vue nous l'apprend, qu'il en est de même pour les liquides où le chaud et le froid n'ont pas d'intermédiaire? Nous ne disons pas autre chose évidemment et l'on ne saurait refuser d'accorder ce point-là. Mais nous ajouterons que le blanc et le jaune et d'autres couleurs comparées l'une à l'autre de la même façon diffèrent également d'une manière complète, et sont, par suite de leur différence, des qualités contraires; et elles sont contraires, non parce qu'elles ont des intermédiaires, mais en vertu de leur nature propre. Ainsi la santé et la maladie sont contraires quoiqu'elles n'aient point d'intermédiaires. Dira-t-on qu'elles sont contraires parce que leurs effets diffèrent le plus possible? Mais comment reconnaître que cette différence est aussi grande que possible puisqu'il n'y a pas d'intermédiaires

[1] « On appelle contraires les choses de genres différents qui ne » peuvent coexister dans le même sujet, et celles qui diffèrent le » plus dans le même genre, et celles qui diffèrent le plus dans le » même sujet, et celles qui diffèrent le plus parmi les choses sou» mises à la même puissance, enfin celles dont la différence est » considérable, soit absolument, soit génériquement, soit sous le » rapport de l'espèce. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. V. ch. 10; trad. fr., t. I, p. 173). *Voy.* aussi *ibid.*, liv. X, ch. 4; trad. fr., t. II, p. 131.

qui offrent les mêmes caractères à un moindre degré? On ne saurait donc affirmer que la différence de la santé et de la maladie est aussi grande que possible. Il s'ensuit qu'il faut faire consister la contrariété dans autre chose que dans une différence aussi grande que possible. Veut-on dire par là une grande différence? Nous demanderons alors si grande signifie ici plus grande par opposition à plus petite, ou grande absolument : dans le premier cas, les choses qui n'ont point d'intermédiaire ne sauraient être contraires; dans le second, comme on accorde facilement qu'il y a une grande distance entre une nature et une autre, et que l'on n'a rien de plus grand pour servir de mesure à cette distance, il faut examiner à quoi on reconnaît la contrariété.

D'abord, les choses qui ont de la ressemblance (je ne dis pas seulement parce qu'elles appartiennent au même genre, ni parce qu'elles se confondent par des caractères plus ou moins nombreux, par leurs formes par exemple), ne sont pas des contraires. On ne doit en effet regarder comme contraires que les choses qui n'ont rien d'identique sous le rapport de l'espèce[1] : ajoutons qu'elles doivent en outre appartenir au même genre de qualité. De cette manière nous pouvons mettre au nombre des contraires, bien qu'elles n'aient point d'intermédiaires, les choses qui n'offrent aucune ressemblance entre elles, dans lesquelles on ne trouve que des caractères qui ne se rapprochent pas l'un de l'autre et n'ont aucune espèce d'analogie. En conséquence, les objets qui ont quelque chose de commun sous le rapport des couleurs ne sauraient être des contraires[2]. D'ailleurs, toute chose n'est pas le contraire de

[1] « Il est évident que les contraires sont naturellement appli-
» cables à un objet identique soit en genre, soit en espèce. Ainsi la
» maladie et la santé sont naturellement placées dans le corps de
» l'animal. » (Aristote, *Catégories*, III, ch. XI; trad. fr., p. 122.)
— [2] Les idées que Plotin expose ici sur les contraires sont longue-

toute autre chose, mais une chose est seulement le contraire d'une autre; et il en est sous ce rapport des saveurs comme des couleurs. En voici assez sur ce sujet.

On demande encore si une qualité admet ou non le plus et le moins[1]. Il est évident que les objets qui participent aux qualités y participent plus ou moins. Mais il s'agit de savoir si la justice et la santé admettent des degrés. Si ces habitudes possèdent une certaine latitude, elles ont des degrés. Si elles n'ont point de latitude, elles ne sont point susceptibles de plus et de moins[2].

XXI. [*Mouvement.*] Passons au *mouvement*[3]. On reconnaît qu'il est un genre aux caractères suivants : d'abord le mouvement ne se ramène à aucun autre genre; ensuite,

ment discutées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 71, d-z, et fol. 72, a-b.

[1] Il y a ici dans le texte une lacune de quelques mots qu'il est facile de suppléer d'après le sens général du passage. Nous suivons la traduction de Ficin. Nous ajouterons que Plotin fait ici allusion au passage suivant d'Aristote : « Les qualitatifs sont susceptibles » de plus et de moins; une chose blanche est plus ou moins blan» che qu'une autre; une chose juste est plus ou moins juste qu'une » autre; et ces choses reçoivent individuellement une augmenta» tion de qualité : car une chose blanche peut devenir plus blanche. » Si du reste ce n'est pas le cas général, c'est du moins celui de la » plupart des qualitatifs. Mais une justice est-elle plus ou moins » justice? pourrait-on demander; et de même pour toutes les autres » dispositions morales. Ces doutes, en effet, ont été élevés; on ne » peut pas absolument dire qu'une justice soit plus ou moins jus» tice, une santé plus ou moins santé; pourtant on peut dire que » tel homme a moins de santé, moins de justice qu'un autre, etc. » (*Catégories*, II, ch. VIII; trad. de. M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 104.) — [2] Ce passage de Plotin est cité en abrégé par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 73, d. — [3] Voici le résumé de la doctrine d'Aristote sur le mouvement : « On distingue six » espèces de mouvement : *naissance* ou *génération*, *destruction*, » *accroissement*, *décroissement*, *modification* [ou *altération*], *dé*» *placement dans le lieu*... D'une manière absolue, le repos est » contraire au mouvement; mais chaque mouvement spécial est

on ne saurait affirmer de lui rien de plus élevé sous le rapport de l'essence ; enfin, il offre un grand nombre de différences qui constituent des espèces.

A quel genre voulez-vous ramener le mouvement ? Il ne constitue ni la substance ni la qualité des êtres dans lesquels il se trouve. Il ne se ramène même pas à l'*action* : car il y a dans la *passion* plusieurs sortes de mouvements ; ce sont au contraire les actions et les passions qui se ramènent au mouvement. Ensuite, de ce que le mouvement n'existe pas en lui-même, qu'il appartient à un être et qu'il est dans un sujet, il ne s'en suit pas qu'il soit un relatif ; sinon, il faudrait placer aussi la qualité dans le genre de la relation : car la qualité appartient à un être et est dans un sujet ; il en est de même de la quantité. Dira-t-on que, bien qu'elles soient chacune dans un sujet, l'une en tant que

» contraire à un autre mouvement spécial : la *destruction* à la » *génération*, le *décroissement* à l'*accroissement*, le *déplacement* » *dans le lieu* au *repos dans le lieu*. Le déplacement dans un lieu » contraire pourrait plus que les autres mouvements sembler une » opposition : par exemple, le déplacement en haut paraît opposé » au déplacement en bas, et réciproquement. Mais pour la *modi-* » *fication* [ou l'*altération*], le dernier des mouvements énoncés, il » ne serait pas facile de dire ce qui lui est contraire. Rien, en » effet, ne paraît lui être contraire, à moins qu'on ne lui oppose » le repos avec telle qualité, ou bien le changement de la qualité » dans son contraire, de même qu'au déplacement dans le lieu on » oppose le repos dans le lieu ou le changement dans un lieu con- » traire. La modification, en effet, est aussi un changement de » qualité : ainsi le *repos dans une qualité* ou bien le *changement* » *dans le contraire de cette qualité* sera opposé au *mouvement* » *dans la qualité*; ainsi, devenir blanc sera opposé à devenir » noir : car alors l'objet est modifié, parce que le qualitatif vient » à se changer en ses contraires. » (*Catégories*, III, ch. XIV, trad. fr., p. 128.) Plotin s'écarte d'Aristote en faisant du *mouvement* un genre qu'il met en place des catégories péripatéticiennes de l'*action* et de la *passion*. *Voy.* sur ce point Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 79, b-g.

qualité et l'autre en tant que quantité, elles n'en sont pas moins en elles-mêmes des espèces d'êtres ? Le même argument s'appliquera au mouvement : quoiqu'il appartienne à un sujet, il est quelque chose avant d'appartenir à un sujet, et nous devons considérer ce qu'il est en lui-même. Le relatif n'est pas ce qui est d'abord quelque chose par lui-même et est ensuite la chose d'une autre chosc[1], mais ce qui naît du rapport même existant entre deux objets et n'est rien autre chose en dehors du rapport auquel il doit son nom : ainsi le double, en tant qu'il est appelé double, n'est engendré et n'existe que dans la comparaison qu'on établit entre lui et la moitié, puisque, n'étant point conçu auparavant, il doit son nom et son existence à la comparaison qu'on établit[2].

Qu'est donc le mouvement ? Tout en appartenant à un sujet, il est par lui-même quelque chose avant d'appartenir à un sujet, comme le sont la qualité, la quantité et l'essence. D'abord, rien ne s'affirme avant lui et de lui en qualité de genre. Dira-t-on que le *changement* (μεταβολή)[3] est antérieur au mouvement ? Changement est ici identique à mouvement, ou, si l'on fait du changement un genre, il formera un genre à ajouter à ceux qui ont été déjà reconnus. Ensuite, il est évident que, dans cette hypothèse, on fera du mouvement une espèce, et qu'on lui opposera une autre espèce, la *génération* (γένεσις), par exemple : on dira de celle-ci qu'elle est un changement, et non un mouvement[4]. Pourquoi alors veut-on que la génération ne

[1] C'est la définition qu'Aristote donne de la relation. *Voy.* ci-dessus p. 160, note 2. — [2] C'est la propre doctrine d'Aristote sur ce point. *Voy.* ci-dessus p. 163, note 2. — [3] Plotin emploie ce terme comme synonyme de celui d'*altération* dont il se sert plus loin, p. 293. — [4] La *génération* est le changement dans la catégorie de substance. Ce qui caractérise la génération, c'est que, dans ce changement, l'être qui préexistait ne demeure pas, mais est remplacé par un autre être. *Voy.* Aristote, *De la Génération*, I, 4.

soit pas un mouvement? Est-ce parce que ce qui est engendré n'existe pas encore et que le mouvement ne saurait exister dans le non-être? Il en résultera que la génération ne sera pas non plus un changement. Est-ce parce que la génération n'est qu'une altération et un accroissement, et qu'elle suppose que certaines choses sont altérées et s'accroissent? Parler ainsi, c'est s'occuper des choses qui précèdent la génération. Pour qu'il y ait ici génération, il faut qu'il y ait production d'une autre forme : car la génération ne consiste pas dans une altération subie passivement, telle qu'être échauffé ou être rendu blanc; ces effets peuvent être produits avant que la génération ne soit réalisée. Que se passe-t-il donc alors dans la génération? Il y a altération. La génération consiste dans la production d'un animal ou d'une plante, dans la réception d'une forme. Il serait donc plus raisonnable de faire du changement une espèce que du mouvement, parce que le mot *changement* signifie qu'une chose prend la place d'une autre, tandis que *mouvement* signifie l'acte par lequel un être passe de ce qui lui est propre à ce qui ne l'est pas, comme dans la translation d'un lieu à un autre. Si l'on n'admet pas cela [pour définir le mouvement], on reconnaîtra du moins que l'action d'étudier, celle de toucher de la lyre, et, en général, tous les mouvements qui modifient une habitude, rentrent dans notre définition. L'*altération* (ἀλλοίωσις) ne saurait donc être qu'une espèce de mouvement, puisqu'elle est un mouvement qui fait passer d'un état à un autre (ἐκστατικὴ κίνησις)[1].

XXII. Admettons que l'*altération* soit la même chose

1 L'*altération* est le changement dans la catégorie de la qualité. La qualité y passe d'un contraire à l'autre; par exemple, de la chaleur en puissance à la chaleur en acte, etc. L'être inanimé et l'être animé sont également susceptibles d'être altérés. *Voy.* Aristote, *De la Génération*, I, 4, et *Physique*, VII, 2, etc.

que le mouvement, en tant que le résultat du mouvement est de rendre une chose *autre* qu'elle n'était. Qu'est donc le mouvement? *Le mouvement est*, pour exprimer ma pensée par une expression figurée, *le passage de la puissance à l'acte de ce dont elle est la puissance* (ἡ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο ὃ λέγεται δύνασθαι[1]).

Supposons en effet qu'une chose qui était d'abord en puissance arrive à prendre une forme, comme ce qui était en puissance une statue, ou passe à l'acte, comme la marche[2]: dans le cas où l'airain passe à l'état de statue, ce passage est un mouvement; dans le cas de la marche, la marche même est un mouvement, comme la danse chez celui qui en est capable. Dans le mouvement de la première espèce, où l'airain passe à l'état de statue, il y a *production d'une autre forme* qui est réalisée par le mouvement[3]. Le mouvement de la seconde espèce, la danse, est une simple *forme de la puissance*, et ne laisse rien qui subsiste après lui quand il a cessé[4].

On serait donc fondé à nommer le mouvement une *forme active* (εἶδος ἐγρηγορὸς)[5], par opposition aux autres formes qui restent dans l'inaction, qu'elles soient ou non permanentes, en ajoutant qu'il est *cause des autres formes*, quand il a pour conséquence la production de quelque chose.

On pourrait dire aussi que ce mouvement dont nous parlons est la vie des corps; je dis ce mouvement, parce qu'il porte le même nom que les mouvements de l'intelligence et ceux de l'âme.

Ce qui prouve encore que le mouvement est un genre, c'est qu'il est fort difficile, pour ne pas dire impossible, de

[1] Cette définition résume la pensée développée par Aristote dans sa *Métaphysique*, liv. IX, ch. 6, et liv. XI, ch. 9. — [2] Ces exemples sont empruntés à Aristote, *Métaphysique*, liv. XI, ch. 9. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. V, § 1-2; t. I, p. 224-226. — [4] *Voy. Enn.* II, liv. V, § 2; t. I, p. 226-229. — [5] *Voy. Enn.* II, liv. V, § 2; t. I, p. 228-229.

l'embrasser par une définition. — Mais comment est-il une forme lorsqu'il aboutit à ce qui est pire ou qu'il est tout à fait passif? — On peut le comparer alors à l'échauffement produit par les rayons du soleil, échauffement qui fait croître certaines choses et qui produit sur d'autres un effet contraire : dans ces deux cas, le mouvement a quelque chose de commun et est identique en tant que mouvement; c'est aux substances [dans lesquelles il se produit] qu'il doit sa différence apparente. — Le fait de devenir malade et la convalescence sont-ils donc identiques? — Oui, en tant que mouvements. — Diffèrent-ils par les sujets dans lesquels ils sont ou par quelque autre chose? — Nous examinerons cette question plus loin, quand nous traiterons de l'altération. Voyons maintenant ce qu'il y a de commun dans tous les mouvements : par là, nous prouverons que le mouvement est un genre.

D'abord, le *mouvement* se dit dans plusieurs sens, de même que l'*être* considéré comme genre. Ensuite, tous les mouvements par lesquels une chose arrive à un état naturel ou produit une action conforme à sa nature constituent autant d'espèces, comme nous l'avons déjà dit. Quant aux mouvements par lesquels une chose arrive à un état contraire à sa nature, il faut les regarder comme analogues à ce à quoi ils conduisent. — Mais qu'y a-t-il de commun dans l'*altération*, l'*accroissement*, la *génération* et leurs contraires? Qu'y a-t-il enfin de commun entre ces mouvements et le *déplacement dans le lieu*, quand on considère ces quatre mouvements, en tant que mouvements[1]? — Ce qu'il y a de commun, c'est que la chose mue n'est plus, après le mouvement, dans l'état où elle était auparavant, qu'elle ne reste pas tranquille et ne se repose pas tant que le mouvement dure, mais qu'elle passe sans cesse à un autre état, s'altère et ne reste point ce qu'elle

[1] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 290, note 3.

était : car le mouvement serait vain s'il ne rendait pas une chose *autre* qu'elle n'était. Aussi l'*altérité* (ἑτερότης) ne consiste-t-elle pas pour une chose à devenir autre qu'elle n'était, puis à persister dans cet autre état, mais à *être sans cesse autre qu'elle n'était*. Ainsi, le temps est toujours autre qu'il n'était, parce qu'il est produit par le mouvement : car il est le mouvement mesuré dans sa marche et non dans son point d'arrêt; il le suit entraîné dans son cours. Enfin, un caractère commun à toutes les espèces de mouvement, c'est d'être la marche par laquelle la puissance et le possible passent à l'acte : car tout objet en mouvement, quelle que soit la nature de ce mouvement, n'arrive à être en mouvement que parce qu'il possédait auparavant la puissance de produire une action ou d'éprouver une passion de telle ou telle nature.

XXIII. Le mouvement est pour les choses sensibles, qui reçoivent l'impulsion d'autrui, un *stimulus* qui les agite, les excite, les presse, les force de ne pas sommeiller dans l'inertie, de ne pas rester les mêmes, mais de présenter une image de la vie par leur agitation et par leurs mutations continuelles. Il ne faut pas d'ailleurs confondre les choses qui se meuvent avec le mouvement : la marche n'est pas les pieds, mais un acte de la puissance qui s'applique aux pieds. Or, cette puissance étant invisible, nous n'apercevons que l'agitation des pieds; nous voyons qu'ils ne sont pas dans le même état que s'ils restaient en place, mais qu'ils ont quelque chose de plus, qui est invisible, il est vrai. Ainsi, étant unie à des objets autres qu'elle-même, la puissance n'est aperçue que par accident, parce qu'on remarque que les pieds changent de lieu et ne se reposent pas. De même, nous ne reconnaissons l'altération dans l'objet altéré que parce que nous n'y trouvons plus la même qualité.

En qui réside le mouvement quand il agit sur un objet, quand de la puissance intérieure il passe à l'acte? Est-ce dans le moteur? Comment ce qui est mû et qui pâtit

pourra-t-il le recevoir? Est-ce dans le mobile? Pourquoi ne demeure-t-il pas en lui? Il faut donc que le mouvement ne soit pas séparé du moteur sans cependant être en lui seul, qu'il passe du moteur dans le mobile sans cesser d'être lié au premier, qu'il aille du moteur au mobile, qu'il en soit comme l'*influx* (πνοή)[1]. Quand la puissance motrice produit la locomotion, elle nous donne une impulsion et nous fait changer sans cesse de place; quand elle est calorifique, elle échauffe; quand, rencontrant une matière, elle lui donne son organisation naturelle, elle produit l'accroissement; quand elle ôte quelque chose à un objet, cet objet décroît parce qu'il est capable de décroître; enfin, quand c'est la puissance générative qui entre en action, il y a génération; mais si celle-ci est moins forte que la puissance capable de détruire, il y a destruction, non de ce qui est produit déjà, mais de ce qui se produisait. De même, il y a convalescence dès que la force capable de produire la santé agit et domine; maladie, quand la puissance opposée produit un effet contraire. Il en résulte que le mouvement doit être étudié non-seulement dans les choses où il est produit, mais encore dans celles qui le produisent ou le transmettent; il en résulte encore que la propriété du mouvement consiste à être un mouvement doué de telle ou telle qualité, et à être tel ou tel dans tel ou tel objet.

XXIV. Quand il s'agit du mouvement de déplacement, on

1 C'est une idée empruntée à Aristote : « Il est clair que le mou-
» vement existe dans l'objet mobile : car le mouvement est l'actua-
» lité de l'objet mobile produite par le moteur. De plus, l'actualité
» du moteur ne diffère pas de l'actualité du mobile. Il faut, pour qu'il
» y ait mouvement, qu'il y ait actualité de l'un ou de l'autre. Or,
» la puissance du moteur, c'est le principe du mouvement; son
» actualité, c'est ce principe produisant le mouvement : mais ce
» mouvement, c'est l'actualité même de l'objet mobile. Il n'y a donc
» qu'une actualité unique pour l'un et pour l'autre. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XI, ch. 9; trad. fr., t. II, p. 185.)

peut se demander si monter est le contraire de descendre, en quoi le mouvement circulaire diffère du mouvement rectiligne, quelle différence il y a entre jeter un objet à la tête ou le jeter aux pieds. On ne le voit pas clairement : car dans ces cas la puissance locomotrice est unique.—Dira-t-on qu'il y a une puissance qui élève et une autre qui abaisse, que monter est une manière d'être différente de descendre, surtout si ces mouvements sont naturels, s'ils ont pour cause la légèreté et la pesanteur? Dans ces deux cas, il y a quelque chose de commun, c'est de se porter vers son lieu naturel, en sorte que la différence provient alors des choses extérieures. En effet, dans le mouvement circulaire et le rectiligne, si quelqu'un meut le même objet tour à tour circulairement et en ligne droite, quelle différence y a-t-il dans la puissance motrice? On ne saurait tirer la différence que de la figure même du mouvement, à moins qu'on ne dise que le mouvement circulaire est composé, qu'il n'est pas un véritable mouvement et qu'il ne produit par lui-même aucun changement. Dans tous les cas, le mouvement de déplacement est un et n'a que des différences extrinsèques.

XXV. En quoi consistent la *composition* (σύγκρισις) et la *décomposition* (διάκρισις)? Constituent-elles d'autres espèces de mouvement que celles que nous avons déjà reconnues, la *génération* et la *destruction*, l'*accroissement* et le *décroissement*, le *mouvement de déplacement* et l'*altération?* Faut-il les y ramener, ou bien faut-il au contraire faire rentrer quelques-uns de ces mouvements dans la composition et la décomposition?

Si la *composition* consiste à rapprocher une chose d'une autre et à les joindre ensemble, si de son côté la *décomposition* consiste à séparer les choses qui étaient rapprochées, il n'y a là que des mouvements de déplacement dont l'un unit et l'autre désunit. Si l'on admet qu'il y ait ici mixtion[1],

[1] Sur la mixtion, *Voy.* le livre VII de l'*Ennéade* II, t. I, p. 242.

combinaison, fusion et union (j'entends l'union qui consiste pour deux choses à s'unir et non à être déjà unies), on peut ramener la composition et la décomposition à quelqu'un des mouvements que nous avons précédemment reconnus. En effet, il y a d'abord ici le mouvement de déplacement, puis il se produit une altération : de même que dans l'accroissement il y a d'abord le mouvement de déplacement, ensuite le mouvement dans le genre de la qualité[1]; de même, il y a ici d'abord le mouvement de déplacement, ensuite la composition ou la décomposition, selon que les choses se rapprochent ou s'éloignent[2]. Souvent aussi la décomposition est accompagnée ou suivie d'un mouvement de déplacement, mais les choses qui se séparent éprouvent une modification différente du mouvement de déplacement; de même, la composition est une modification qui suit le mouvement de déplacement, mais qui a une nature différente.

Faut-il donc admettre que la composition et la décomposition soient des mouvements qui existent par eux-mêmes et y ramener l'altération ? Être devenu dense, dit-on, c'est avoir subi une altération, c'est-à-dire avoir été composé; d'un autre côté, être devenu rare, c'est également avoir subi une altération, c'est-à-dire avoir été décomposé; lorsqu'on mélange de l'eau et du vin, par exemple, chacune de ces deux choses devient autre qu'elle n'était, et c'est la composition qui a opéré l'altération. —Nous répondrons qu'ici la composition et la décomposition précèdent sans doute certaines altérations, mais que ces altérations sont autre chose que des compositions et des décompositions : les autres altérations ne sont pas des compositions et des décompositions; la condensation ainsi que la raréfaction ne se ramènent pas non plus à ces mouvements et n'en sont pas composées; sinon, on serait conduit à

1 C'est la théorie d'Aristote. *Voy. De la Génération*, I, 5. — 2 C'est aussi la théorie d'Aristote. *Voy. De la Génération*, I, 10.



admettre le vide. Comment d'ailleurs faire consister la noirceur et la blancheur dans la composition et la décomposition? Cette opinion détruit toutes les couleurs et les qualités, ou du moins la plupart : car si toute altération, c'est-à-dire tout changement de qualité, consiste dans une composition ou une décomposition, le résultat ne sera point la production d'une qualité, mais une agrégation ou une désagrégation. Comment enfin expliquer par des compositions les mouvements qui consistent à enseigner et à étudier?

XXVI. Examinons maintenant les diverses espèces de mouvements. Voyons pour le mouvement de déplacement, par exemple, s'il faut le diviser en mouvement vers le haut et mouvement vers le bas, mouvement rectiligne et mouvement curviligne, ou bien en mouvement des êtres animés et mouvement des êtres inanimés? Il y a en effet de la différence entre le mouvement des êtres inanimés et celui des êtres animés, et ces derniers ont même diverses manières de se mouvoir, telles que la marche, le vol, la natation; on pourrait aussi faire deux espèces de leur mouvement, selon qu'il est conforme ou contraire à leur nature; mais on n'indiquerait pas ainsi les différences extrinsèques des mouvements. Peut-être les mouvements eux-mêmes produisent-ils ces différences et n'existent-ils pas sans elles; cependant c'est la nature qui paraît être le principe des mouvements et de leurs différences extrinsèques. Il serait encore permis de diviser les mouvements en naturels, artificiels, volontaires : naturels, comme l'altération et la destruction; artificiels, comme bâtir des maisons et construire des vaisseaux; volontaires, comme méditer, apprendre, se livrer à des occupations politiques, et en général, parler ou agir. Enfin, pour l'accroissement, l'altération et la génération, on peut de même distinguer le mouvement naturel et le mouvement contraire à la nature, ou bien établir une division fondée sur la nature des sujets dans lesquels ces mouvements se produisent.

XXVII. Occupons-nous maintenant de la *stabilité* (στάσις) ou du *repos* (ἠρεμία), qui est le contraire du mouvement[1]. Faut-il en faire un genre ou le ramener à quelqu'un des genres déjà reconnus ?

D'abord, la *stabilité* convient plutôt au monde intelligible, et le *repos* au monde sensible. Examinons donc ce qu'est le repos. S'il est identique à la *stabilité*, il est inutile de le chercher ici-bas où rien n'est stable, où ce qui paraît stable a seulement un mouvement plus lent. Si le repos est différent de la stabilité, parce que celle-ci appartient à ce qui est complétement immobile, et le repos à ce qui est actuellement fixe, mais est naturellement mobile même lorsqu'il ne se meut pas, il faut établir la distinction suivante. Si l'on considère le repos ici-bas, ce repos est un mouvement qui n'a pas encore cessé, mais est imminent ; si l'on entend par repos la cessation complète du mouvement dans le mobile, il faut examiner s'il y a ici-bas quelque chose qui soit absolument sans mouvement. Comme il est impossible qu'une chose ait à la fois toutes les espèces de mouvement, qu'il y a nécessairement des mouvements qui ne sont pas réalisés en elle (puisqu'on dit qu'il y a en elle tel ou tel mouvement), quand une chose n'éprouve pas de déplacement et se repose par rapport à ce mouvement, ne doit-on pas dire d'elle à cet égard qu'elle ne se meut pas ? Le repos est donc la négation du mouvement[2]. Or la négation ne constitue pas un genre. La chose que nous considérons est en repos seulement par rapport au mouvement local : repos exprime donc ici uniquement la négation de ce mouvement.

On dira peut-être : pourquoi le mouvement n'est-il pas plutôt la négation du repos ? Nous répondrons alors que le

[1] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 290, note 3.— [2] Cette phrase est citée par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 109, e.

mouvement [est une chose positive], qu'il apporte quelque chose avec soi, qu'il a de l'efficacité, qu'il donne une impulsion au sujet, qu'il produit ou détruit mille choses; le repos, au contraire, n'est rien en dehors du sujet qui se repose et signifie seulement que celui-ci n'est pas en mouvement[1].

Pourquoi ne regardons-nous pas aussi la stabilité des choses intelligibles comme une négation du mouvement? C'est que la stabilité n'est pas la privation du mouvement : elle ne commence pas à exister quand le mouvement cesse, elle ne l'empêche pas d'exister en même temps qu'elle. Dans l'être intelligible, la stabilité n'a pas pour condition que ce qui est naturellement porté à se mouvoir cesse de se mouvoir. Il en est tout autrement : en tant que l'être intelligible est compris dans la stabilité, il est stable; en tant qu'il se meut, il se mouvra toujours; il est donc stable par la stabilité, et il se meut par le mouvement; le corps, au contraire, est mû sans doute par le mouvement, mais il ne se repose que par l'absence de mouvement, quand il est privé du mouvement qu'il devrait avoir. En quoi d'ailleurs consisterait la stabilité [si l'on supposait qu'elle existât dans les choses sensibles]? Quand quelqu'un passe de la maladie à la santé, il entre en convalescence. Quelle espèce de repos opposerons-nous donc à cette convalescence? Lui opposerons-nous l'état dont cet homme vient de sortir? Cet état est la maladie et non la stabilité. Lui opposerons-nous l'état dans lequel cet homme vient d'entrer? Cet état est la santé, qui n'est pas identique à la stabilité. Dire que la maladie et la santé sont chacune une sorte de stabilité, c'est faire de la maladie et de la santé des espèces de la stabilité, ce qui est absurde. Si l'on dit enfin que la stabilité est un accident de la santé, il en résulterait qu'avant la stabilité la santé ne serait

[1] Cette phrase est citée par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 109, e.

pas santé. Mais que chacun raisonne là-dessus comme bon lui semble.

Nous avons établi qu'*agir* et *pâtir* sont des mouvements; que, parmi les mouvements, les uns sont absolus, les autres constituent des actions ou des passions[1].

Nous avons également prouvé que les autres choses qu'on appelle des genres doivent être ramenées aux genres que nous avons reconnus[2].

Nous avons aussi parlé de la *relation :* nous avons dit que c'est une *habitude*, une manière d'être d'une chose à l'égard d'une autre, qui résulte du concours de deux choses; nous avons expliqué que, lorsqu'une *habitude* de la substance constitue un rapport, cette chose est un relatif, non en tant qu'elle est substance, mais en tant qu'elle est une partie de la substance, comme le sont la main, la tête, la cause, le principe ou l'élément[3]. On peut diviser les relatifs suivant la méthode des anciens, dire que les uns sont des causes efficientes, que les autres sont des mesures, que ceux-ci consistent dans l'excès ou le défaut, que ceux-là se distinguent par leurs ressemblances et leurs différences.

Voilà ce que nous avions à dire sur les genres de l'être.

[1] Pour l'*action* et la *passion*, *Voy.* ci-dessus p. 179-191. — [2] Pour le *temps*, *Voy.* p. 176; pour le *lieu*, p. 177; pour la *possession*, p. 191; pour la *situation*, p. 193. — [3] Pour la *relation*, *Voy.* ci-dessus p. 160-167.

LIVRE QUATRIÈME.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EST PARTOUT PRÉSENT TOUT ENTIER, I.

I. Est-ce parce que le corps de l'univers a telle grandeur que l'Ame est partout présente à l'univers, étant naturellement divisible dans les corps? Ou bien est-ce par elle-même qu'elle est partout présente? Dans le second cas, elle n'a pas été entraînée partout par le corps, mais le corps l'a trouvée existante partout avant lui : de cette manière, en quelque endroit qu'il ait été placé, il y a trouvé l'Ame présente avant qu'il fût lui-même une partie de l'univers, et le corps total de l'univers a été placé dans l'Ame qui existait déjà[1].

Mais si l'Ame avait une telle extension avant que le corps ne s'approchât d'elle, si elle remplissait déjà tout l'espace, comment peut-elle ne pas avoir de grandeur? Comment d'ailleurs a-t-elle été présente dans l'univers quand celui-ci n'existait pas encore? Comment enfin, étant regardée comme indivisible et inétendue, est-elle partout présente sans avoir de grandeur? Si l'on répond qu'elle s'est étendue avec le corps de l'univers sans être elle-même corporelle, on ne résout pas encore la question en attribuant ainsi à l'Ame la grandeur par accident : car il serait alors raisonnable de demander comment elle est devenue grande par accident. L'Ame ne saurait s'étendre dans le corps

[1] Ce livre a été commenté par Porphyre dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIV-XL (*Voy.* notre tome I, p. LXXV-LXXXI). Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

entier de la même manière que la qualité, la douceur par exemple, ou bien la couleur: car ce sont là des modifications passives des corps, en sorte qu'on ne s'étonne pas de voir une modification se répandre dans tout le corps qui a été modifié, n'être rien par elle-même, faire partie du corps et n'être connue qu'en lui : c'est pourquoi elle a nécessairement la même grandeur que le corps. En outre, la blancheur d'une partie du corps ne partage pas la passion éprouvée par la blancheur d'une autre partie[1]; la blancheur d'une partie est identique sous le rapport de l'espèce à la blancheur d'une autre partie, mais elle ne lui est pas identique sous le rapport du nombre[2]: au contraire, la partie de l'âme qui est présente dans le pied est identique à la partie de l'âme qui est dans la main, comme on le voit dans les perceptions[3]. Enfin, ce qui est identique dans les qualités est divisible, tandis que ce qui est identique dans l'âme est indivisible : si l'on dit qu'il se divise, c'est en ce sens qu'il est présent partout[4].

[1] *Voy.* le développement de cette idée dans l'*Ennéade* IV, liv. II, § 2; t. II, p. 257-259. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. II, § 1; t. II, p. 254-256. L'exemple de la *blancheur* dont Plotin se sert ici pour expliquer sa pensée est développé dans l'*Ennéade* IV, liv. III, § 2; t. II, p. 265. — [3] « Ideo [anima] simplicior est corpore, quia non mole » diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, et in toto » tota est, et in qualibet ejus parte tota est; et ideo, quum fit ali- » quid in quavis exigua parte corporis quod sentiat anima, quam- » vis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non » latet. » (S. Augustin, *De Trinitate*, VI, 6.) — [4] Le fond des idées que développe ici Plotin, y compris l'exemple de la blancheur, se retrouve dans le passage suivant de S. Augustin : « Porro » autem quod parum distincte putavimus posse intelligi quum » diceremus *Deum esse ubique totum*, nisi adderemus, *in seipso*, » video diligentius exponendum. Quomodo enim ubique, si in » seipso? Ubique scilicet, quia nusquam est absens; in seipso » autem, quia non continetur ab eis quibus est præsens, tanquam » sine eis esse non possit. Nam spatia locorum tolle corporibus, » nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt. Tolle ipsa

En présence de ces faits, expliquons d'une manière claire et plausible, en prenant les choses dès l'origine, comment l'Ame, étant incorporelle et inétendue, peut cependant avoir pris une pareille extension, soit avant les corps, soit dans les corps. Si l'on voit en effet qu'elle était capable de prendre de l'extension avant que les corps existassent, on comprendra aisément qu'elle ait pu en prendre dans les corps.

II. Il existe un Être véritablement universel ; le monde que nous voyons n'en est que l'image. Cet Être véritablement universel n'est dans rien : car rien n'a précédé son existence. Ce qui est postérieur à cet Être universel doit, pour exister, être en lui, puisqu'il dépend de lui, que sans lui il ne saurait ni subsister ni se mouvoir[1]. Ne placez donc

» corpora qualitatibus corporum, non erit ubi sint, et ideo necesse » est ut non sint. Etenim, quum per totam suam molem corpus » æqualiter sanum est aut æqualiter candidum, non est in una » quam in alia parte ejus sanitas major aut candor, nec major in » toto quam in parte ejus ; quia non sanius aut candidius totum » constat esse quam partem Si autem inæqualiter sit sanum aut » inæqualiter candidum, fieri potest ut in minore parte sit sanitas » major aut candor, quum minora quam majora saniora vel candi- » diora sunt membra ; usque adeo non mole constat quod in qua- » litatibus magnum dicitur vel parvum. Verumtamen, si moles » ipsa corporis, quantacunque vel quantulacunque sit, penitus » auferatur, qualitates ejus non erit ubi sint, quamvis non mole » metiendæ sint. At vero Deus non, si minus capitur ab illo cui » præsens est, ideo ipse minor est. Totus enim in seipso est, nec » in quibus est, ita est ut indigeat eis, tanquam non possit esse » nisi in eis. Sicut autem nec ab illo abest, in quo non habitat, » et totus adest, quamvis eum ille non habeat ; ita et illi in quo » habitat, totus est præsens, quamvis eum non ex toto capiat. » (*Lettre* CLXXXVII, *De la présence de Dieu*, § 18.)

[1] Cette phrase de Plotin rappelle les célèbres paroles de saint Paul prêchant devant l'Aréopage : « Il n'est pas loin de chacun de » nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes » mus, et que nous sommes. » (*Actes*, XVII, 28.) Aussi le commence-

pas notre monde dans cet Être véritablement universel comme dans un lieu, si vous entendez par lieu la limite du corps contenant en tant qu'il contient, ou bien un espace qui avait auparavant et qui a encore pour nature d'être le vide; mais concevez que le fondement sur lequel repose notre monde est dans l'Être qui existe partout et qui le contient; représentez-vous leur rapport uniquement par l'esprit, en écartant toute dénomination de lieu[1]. En effet, quand on parle de lieu, c'est uniquement par rapport à notre monde visible; mais l'Être universel, étant premier et possédant l'existence véritable, n'a pas besoin d'être dans un lieu ni dans quoi que ce soit[2]. Étant universel, il

ment du § 2 de notre auteur est-il cité et commenté par le P. Thomassin : « Censebant Platonici Deum esse in semetipso. Quum enim » creaturas omnes tota æternitate antecedat, non poterant interim » sedem aut locum præbere eis quæ non erant. Plotinus : *Est verum universum*, etc. Quum rursus Ens summum non possit esse » in non ente ; omnis autem creatura et ante conditum suum sit » merum non ens, et post umbra sit magis et ludibrium entis » quam ens, et mera pronitas in non ens : summo nimirum Enti » stabilior sedes comparanda est, ipsamet sibi. Idem Plotinus ibi» dem : *Quod dicitur universum illud ubique esse, intelligendum » est in ipso Ente existere, id est, in seipso.* Sic ille etiam condito » orbe Deum in seipso solum et secretum perstitisse tradit, nec » ipsum infudisse se orbi, sed orbem ei affusum adhæsisse. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 245.) *Voy.* encore ci-après, p. 342.

[1] On trouve les mêmes idées exprimées presque dans les mêmes termes dans le passage suivant de Fénélon : « Mais refuserai-je de » dire qu'il est partout? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il » le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et impar» faites. Je ne lui attribuerai point une présence corporelle en » chaque lieu : car il n'est point une superficie contiguë à la super» ficie des autres corps; mais je lui attribuerai, par condescen» dance, une présence d'immensité, etc. » (*De l'Existence de Dieu*, 2e partie, ch. V, art. 4.) — [2] *Voy.* le développement de cette pensée dans Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXVI (dans notre tome I, p. LXXVI). On peut rapprocher aussi de ces lignes le passage suivant de S. Augustin : « Est ergo Deus per

ne saurait se manquer à lui-même, il se remplit lui-même, il est égal à lui-même, il est où est l'universel puisqu'il est lui-même l'universel. Ce qui a été édifié sur l'universel, étant autre que lui, participe de lui et approche de lui, reçoit de lui sa force, non qu'il le divise, mais parce qu'il le trouve en soi, qu'il s'approche de lui, puisque l'Être universel n'est pas hors de lui-même : car il est impossible que l'Être soit dans le non-être ; c'est le non-être au contraire qui doit subsister dans l'Être, par conséquent s'unir à l'Être tout entier. L'universel, nous le répétons, ne saurait se séparer de lui-même, et si l'on dit qu'il est partout, c'est en ce sens qu'il est dans l'Être, c'est-à-dire en lui-même[1]. Il n'est pas étonnant que ce qui est partout soit dans l'Être et en lui-même : car ce qui est partout est dans l'Un. Mais nous, nous figurant que l'Être dont il s'agit ici est l'être sensible, nous croyons qu'il est également partout ici-bas ; et, comme l'être sensible est grand, nous nous demandons comment l'Essence intelligible peut s'étendre dans ce qui a une telle grandeur[2]. Dans la réalité,

» cuncta diffusus... Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit
» qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens,
» et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum,
» quasi mole diffusa, ita ut dimidio mundi corpore sit dimidius, et
» in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus ; sed in solo
» cœlo totus, et in sola terra totus, et in cœlo et in terra totus, et
» nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus.» (*Lettre* CLXXXVII, *De la présence de Dieu*, § 14.)

[1] *Voy.* le passage du P. Thomassin cité ci-dessus p. 306, note 1. — [2] On retrouve les mêmes idées dans le passage suivant de S. Augustin : « Quum ergo sit corpus aliqua substantia, quantitas ejus
» est in magnitudine molis ejus ; sanitas vero ejus non quantitas,
» sed qualitas ejus est. Non ergo potuit obtinere quantitas corporis
» quod potuit qualitas. Nam ita distantibus partibus, quæ simul
» esse non possunt, quoniam sua quæque spatia locorum tenent,
» minores minora, et majora majores, non potuit esse in singulis
» quibusque partibus tota vel tanta ; sed amplior est quantitas in
» amplioribus partibus, brevior in brevioribus, et in nulla parte

l'être qu'on nomme grand est petit, l'être qu'on regarde comme petit est grand, puisqu'il pénètre tout entier dans chaque partie tout entière[1]; ou plutôt notre monde, s'approchant partout par ses parties de l'Être universel, le trouve partout tout entier et plus grand que lui-même[2]. Aussi, comme il ne recevrait rien de plus par une plus grande extension (car il se mettrait par là hors de l'Être universel, si c'était possible), il a voulu se mouvoir autour de cet être ; ne pouvant ni l'embrasser ni pénétrer en son sein, il s'est contenté d'occuper un lieu et d'avoir une place où il conservât l'existence en approchant de l'Être universel, qui lui est présent en un sens et ne lui est pas présent en autre sens : car l'Être universel est en lui-même, lors même que quelque chose veut s'unir à lui. S'approchant donc de lui, le corps de l'univers trouve l'Être universel ; n'ayant pas besoin d'aller plus loin, il tourne autour de la même chose parce que la chose autour de laquelle il tourne est l'Être véritablement universel, en sorte que par toutes ses parties il jouit de la présence de cet Être tout entier[3]. Si l'Être universel était dans un lieu, notre monde devrait

» tanta quanta per totum. Qualitas vero corporis, quæ sanitas
» dicitur, quum sanum corpus est totum, tanta est in majoribus
» quanta in minoribus partibus ; non enim quæ minus magnæ sunt,
» ideo minus sanæ sunt, aut quæ ampliores ideo saniores. Absit
» ergo ut quod potest in corpore qualitas creati corporis, non
» possit in seipsa substantia Creatoris. » (*Lettre* CLXXXVII, § 13.)

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff *ἐπὶ πᾶν τούτου μέρος* au lieu de *ἐπὶ πᾶν τὸ τοῦ μέρους*. — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXVII ; t. I, p. LXXXVIII. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. II, § 2 ; t. I, p. 161. Ce passage de Plotin est cité par le P. Thomassin, qui ajoute : « Sic ille rationem assignat cur mundus cir-
» culari, non recto agatur motu : quum enim Deum jam attigerit,
» in eoque totus sit, non debet ultra progredi; sed eodem in loco
» circulari, ut non se toto tantum, sed et singulis sui partibus ubi-
» que esse studeat, Deoque qui ubique est perfrui.» (*Dogmata theologica*, t. I, p. 249.)

[au lieu d'avoir un mouvement circulaire] se rendre auprès de lui en ligne droite, toucher différentes parties de cet Être par différentes de ses parties, et se trouver ainsi éloigné de lui d'un côté, et voisin de lui d'un autre côté. Mais comme l'Être universel n'est ni voisin d'un lieu, ni éloigné d'un autre, il est nécessairement présent tout entier dès qu'il est présent; par suite, il est présent tout entier à chacune de ces choses dont il n'est ni voisin ni éloigné; il est présent aux choses qui peuvent le recevoir[1].

III. L'Être universel est-il par lui-même présent partout? Ou bien demeure-t-il en lui-même tandis que de son sein ses puissances descendent sur toutes choses, et est-ce en ce sens qu'il est regardé comme présent partout? — Oui, sans doute. C'est pourquoi l'on dit que les âmes sont des rayons de l'Être universel, qu'il est édifié sur lui-même et que les âmes descendent de lui dans les divers animaux[2]. Les choses qui participent à son unité, incapables qu'elles sont de posséder une nature complétement conforme à la sienne, jouissent de la présence de l'Être universel en ce

1 « Est in Trinitate Spiritus Sanctus... ingenti largitate atque » ubertate *perfundens omnes creaturas pro captu earum*, ut ordi- » nem suum teneant et locis suis acquiescant. » (S. Augustin, *De Trinitate*, VI, 10.) — 2 *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXVI; t. I, p. LXXVI. On retrouve les mêmes idées dans le passage suivant d'Ibn-Gébirol : « Si tu réfléchis que » la substance simple est infinie, si tu considères sa force, si tu exa- » mines sa faculté de pénétrer et de s'enfoncer dans la chose qu'elle » rencontre et qui est disposée à la recevoir, et si tu établis une » comparaison entre elle et la substance corporelle, tu trouveras » que la substance corporelle ne peut pas être partout et qu'elle » est trop faible pour pénétrer dans les choses; mais tu trouveras » que la substance simple, c'est-à-dire la substance de l'Ame uni- » verselle, pénètre le monde entier et s'y enfonce, et tu trouve- » ras de même que la substance de l'intellect pénètre le monde » entier et s'y enfonce. La cause en est dans la subtilité de chacune » de ces deux substances, dans leur force et dans leur lumière; » c'est pourquoi la substance de l'intellect s'enfonce dans l'inté-

sens qu'elles jouissent de la présence de quelqu'une de ses puissances. Elles ne sont cependant pas entièrement séparées de lui, parce qu'il n'est pas séparé de la puissance qu'il communique à chacune d'elles. Si elles n'ont pas plus, c'est qu'elles n'étaient pas capables de recevoir davantage par la présence de l'Être tout entier. Évidemment, il est toujours présent tout entier là où toutes ses puissances sont présentes; il reste néanmoins séparé : car s'il devenait la forme de tel ou tel être, il cesserait d'être universel, de subsister partout en lui-même, il serait l'accident d'un autre être. Donc, puisqu'il n'appartient à aucune des choses, même de celles qui aspireraient à s'identifier avec lui, il les fait jouir de sa présence quand elles le désirent et dans la mesure où elles en sont capables; mais il n'appartient à aucune en particulier[1]. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit présent dans toutes choses puisqu'il n'est présent dans aucune de manière à appartenir à elle seule. Il est raisonnable d'affirmer aussi que, si l'Ame partage les passions du corps, c'est seulement par accident, qu'elle demeure en

» rieur des choses et y pénètre. A plus forte raison s'ensuit-il de » ce raisonnement que la force de Dieu (qu'il soit glorifié et sanctifié) pénètre tout, environne tout et agit dans tout sans l'intervention du temps.» (*Source de la Vie*, liv. III; trad. de M. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, p. 44.)

[1] On peut rapprocher de ce passage de Plotin les lignes suivantes de S. Augustin : « Quum igitur qui ubique est non in omnibus habitet, etiam in quibus habitat non æqualiter habitat... Quomodo » ergo verum supra diximus quod Deus ubique sit totus, quando » in aliis est amplius, in aliis minus? Sed non est negligenter intuendum quod diximus, in seipso esse ubique totum. Non ergo in eis, » quia alii plus eum capiunt, alii minus. Ideo enim ubique esse » dicitur, quia nulli parti rerum absens est; ideo totus, quia non » parti rerum partem suam præsentem præbet, et alteri parti alteram partem, æquales æqualibus, minori vero minorem, majorique majorem; sed non solum universitati creaturæ, verum » etiam cuilibet parti ejus totus pariter adest. » (*Lettre* CLXXXVII, *De la présence de Dieu*, § 17.)

elle-même, qu'elle n'appartient ni à la matière ni au corps, qu'elle illumine tout entière le corps du monde tout entier. Il ne faut pas s'étonner que l'Être qui n'est présent en aucun lieu soit présent à toutes les choses qui sont chacune dans un lieu[1]. Ce qui serait au contraire étonnant et même impossible, ce serait que l'Être universel pût, en occupant un lieu déterminé, être présent aux choses qui sont dans un lieu, qu'il pût en aucune façon être présent dans le sens où nous l'avons expliqué. La raison nous force donc d'admettre que l'Être universel doit, précisément parce qu'il n'occupe aucun lieu, être présent tout entier aux choses auxquelles il est présent, et, puisqu'il est présent à l'univers, être présent tout entier à chaque chose : sinon, il aurait une partie ici, et une partie là[2]; par conséquent il serait divisible, il serait corps. Comment d'ailleurs diviser l'Être? Est-ce la vie que l'on divisera en lui? Si c'est la totalité de l'Être qui est la vie, la partie ne saurait être vie. Ira-t-on aussi diviser

[1] Ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le fait précéder de ce commentaire : « Visum est, etsi Deus ubique sit et ipsum ubi» que sit, proprie tamen nusquam esse; imo vero ubique esse, quia » nusquam est. Quod enim in uno aliquo loco est, sic illi affigitur, » ut vagari extra non possit; ergo quod ubique locorum esse de» bet nusquam locorum proprie esse debet. Item Deus ubique » locorum est, quia ab omnibus extensis participatur; at id quod » ab omnibus extensis participatur extensum non est; sicut quod » a corporibus participatur corpus non est, sed anima; quod ab » animabus, anima non est, sed mens; quod a mentibus, mens » non est, sed unum. Ergo Deus, quem videlicet ut Animam mundi » extensa omnia participant, extensus non est, ideoque nusquam » est. Denique sic Deus ut causa ab omnibus participatur ut im» participabilis tamen permaneat; sic enim opificem sequuntur » opera ut non assequantur; sic imitantur, ut longissime deficiant, » et id quod proprium Dei est ne attingant quidem. Ergo si Deus, » ut causa omnium utcunque participata, ubique est; ut causa im» participabilis, nusquam est. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 247.) — [2] *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXVI; dans notre tome I, p. LXXVI.

l'Intelligence, de telle sorte qu'une de ses parties soit ici, une autre là? Dans ce cas, aucune des deux parties ne sera intelligence. Enfin, divisera-t-on l'Être lui-même? Mais, si c'est la totalité qui est l'être, la partie n'est pas être. Répondra-t-on que les parties des corps sont bien aussi des corps? Mais ce qu'on partage, ce n'est pas le corps [pris en soi,] c'est tel corps qui a telle étendue : chacune de ses parties possède la forme qui le fait nommer corps; or, la forme n'a pas telle étendue, n'a même aucune espèce d'étendue.

IV. Si l'Être est un, comment peut-il y avoir pluralité d'êtres, d'intelligences, d'âmes? — L'Être est un partout, mais son unité n'exclut pas l'existence d'êtres qui lui soient conformes. Il en est de même de l'unité de l'Intelligence, de celle de l'Ame, quoique l'Ame de l'univers soit différente des âmes particulières.

Il semble qu'il y ait contradiction entre les assertions que nous émettons ici et celles que nous avons émises ailleurs, et notre démonstration s'impose à l'esprit plus qu'elle ne le persuade. On ne peut croire que l'Être qui est un soit ainsi partout identique; il semble préférable d'admettre que l'Être considéré dans sa totalité est susceptible de division, pourvu que cette division ne le diminue pas; ou, pour nous servir de termes plus justes, qu'il engendre toutes choses en demeurant en lui-même[1], et que les âmes qui naissent de lui et sont ses parties remplissent tout. Mais si l'on admet que l'Être un demeure en lui-même parce qu'il semble incroyable qu'un principe puisse être partout présent tout entier, on sera arrêté par la même difficulté au sujet des âmes : car il en résultera que chacune d'elles ne sera plus tout entière dans tout le corps, mais qu'elle y sera divisée, ou bien, si elle reste entière, que c'est en résidant dans une partie du corps qu'elle lui communiquera sa puissance. On pourra faire pour les

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff ἐφ' ἑαυτοῦ, au lieu de ἐξ ἑαυτοῦ.

puissances de l'âme la même question que pour l'âme, et demander si elles sont partout tout entières; enfin, on sera conduit à croire que l'âme est dans un membre, et sa puissance dans un autre.

Expliquons d'abord comment il peut y avoir pluralité d'intelligences, d'âmes et d'êtres. Si nous considérons les choses qui procèdent des premiers principes, comme ce sont des *nombres*[1] et non des grandeurs, nous aurons également à nous demander comment elles remplissent l'univers. Cette pluralité qui naît ainsi des premiers principes ne nous aide donc en rien à résoudre notre question, puisque nous avons accordé que l'Être est multiple par la différence [des êtres qui procèdent de lui], et non par le lieu : car il est tout entier à la fois quoiqu'il soit multiple; « l'être touche partout à l'être[2], » [comme le dit Parménide], et il est partout présent tout entier. L'Intelligence est également multiple par la différence [des intelligences qui procèdent d'elle] et non par le lieu : elle est tout entière partout. Il en est ainsi des âmes; même leur partie qui est divisible dans les corps est indivisible par sa nature[3]. Mais les corps sont étendus parce que l'Ame leur est présente[4]; ou plutôt, c'est parce qu'il y a des corps dans le monde sensible, c'est parce que la puissance de l'Ame [universelle] qui est en eux se manifeste dans toutes leurs parties, que l'Ame semble avoir elle-même des parties. Ce qui prouve qu'elle n'est pas divisée comme eux et avec eux, qu'elle est présente tout entière partout, c'est que de sa nature elle est essentiellement une et indivisible. Ainsi, l'unité de l'Ame n'exclut pas la pluralité des âmes[5], pas plus que l'unité de l'Être n'exclut la pluralité des êtres, que la pluralité des intelligibles n'est en contradiction avec l'existence de l'Un.

[1] *Voy.* ci-après le livre VI. — [2] Parménide, vers 80, éd. Karsten. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 19; t. II, p. 301. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 17; t. II, p. 163. — [5] *Voy.* le livre IX de l'*Ennéade* IV.

Il n'est pas nécessaire d'admettre que l'Ame remplisse les corps de vie par la pluralité des âmes, ni que cette pluralité vienne de l'étendue du corps [du monde]. Avant qu'il y eût des corps, il y avait déjà une Ame et plusieurs âmes [l'Ame universelle et les âmes particulières]. Les âmes particulières existaient déjà dans l'Ame universelle, non en puissance, mais chacune en acte. L'unité de l'Ame universelle n'empêche pas la multitude des âmes particulières renfermées en elle; la multitude des âmes particulières n'empêche pas l'unité de l'Ame universelle. Elles sont distinctes sans que nul intervalle les sépare; elles sont présentes les unes aux autres au lieu d'être étrangères les unes aux autres : car elles ne sont pas séparées entre elles par des limites, pas plus que les sciences diverses ne le sont dans une seule âme[1]. L'Ame une est telle qu'elle renferme dans son unité toutes les âmes. Une pareille nature est donc *infinie*.

V. La grandeur de l'Ame ne consiste pas à être une masse corporelle[2] : car toute masse corporelle est petite et se réduit à rien si on lui fait subir un retranchement.

[1] Tout ce passage est commenté par Porphyre (*Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIX, t. I, p. LXXX), et cité par le P. Thomassin, qui le fait précéder de ces réflexions : « Visum est Platonicis incorporeas naturas seu mentes nullis unquam, seu animas aliquibus quandoque immersas corporibus, et alias in aliis » esse, et singulas in singulis, et omnes in omnibus, et totas ubique esse. Ineluctabilis ejus rei demonstratio hæc illis esse videbatur quod proprium id sit et peculiare corporum ut alia alium » locum occupent, sese mutuo extrudant, partesque suas alias extra alias non possint exporrigere, nisi suo quamque et diverso loco » componant. Expertes ergo corporis et quantitatis substantiæ ut » partes non habent, ita nec locum implent, nec proinde se excludunt. Non distant igitur mentes a mentibus, animæ ab animabus; » alioquin assignanda foret aliqua partium et dimensionum intercapedo, quibus prorsus carent. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 218.) — [2] Le § 5 est commenté par Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXVII; dans notre tome I, p. LXXVIII.

Quant à la grandeur de l'Ame, on ne peut rien en retrancher, et, si l'on en retranchait quelque chose, elle ne perdrait rien. Puisqu'elle ne peut rien perdre, pourquoi craindre qu'elle ne soit loin de quelque chose? Comment serait-elle loin de quelque chose puisqu'elle ne perd rien, qu'elle a une nature éternelle, qu'elle n'est sujette à aucun écoulement? Si elle était sujette à un écoulement, elle ne s'avancerait que jusqu'où elle pourrait s'écouler; mais comme elle ne s'écoule point (car il n'y a point de lieu où elle puisse s'écouler), elle a embrassé l'univers, ou plutôt elle est elle-même l'univers et elle est trop grande pour être jugée d'après la grandeur corporelle. On a le droit de dire qu'elle donne peu de chose à l'univers; elle lui donne cependant tout ce qu'il peut recevoir. Ne regardez pas l'Être universel comme étant plus petit ou comme ayant une masse plus petite [que notre univers]; sinon, vous serez amené à vous demander comment ce qui est plus petit peut s'unir à ce qui est plus grand. D'ailleurs on ne doit ni qualifier l'Être universel de plus petit, ni comparer sous le rapport de la grandeur ce qui n'a point de masse avec ce qui est une masse; c'est comme si l'on disait que la science appelée médecine est plus petite que le corps du médecin[1]. N'attribuez pas non plus à l'Être universel une étendue plus grande [que celle de notre univers] : car ce n'est pas en étendue que l'âme est plus grande que le corps. Ce qui montre la véritable grandeur de l'âme, c'est que, lorsque

[1] S. Augustin se sert à ce sujet d'une comparaison semblable : « Quanquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, car- » nali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus » avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per » cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aer, aut lux ista » diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui » parte quam in toto); sed ita potius *sicuti est magna sapientia,* » *etiam in homine cujus corpus est parvum*, etc. » (*Lettre* CLXXXVII, *De la présence de Dieu*, § 11.)

le corps vient à s'accroître, la même âme qui se trouvait précédemment dans une masse plus petite est présente dans toute cette masse devenue plus grande ; or il serait ridicule de supposer que l'âme s'augmente de la même manière qu'une masse corporelle[1].

VI. Pourquoi [si l'Ame universelle possède la grandeur que nous lui attribuons] ne s'approche-t-elle pas d'un autre corps [que de celui qu'elle anime, c'est-à-dire d'un corps particulier]? — C'est à ce corps à s'approcher de l'Ame universelle, s'il le peut; en s'approchant d'elle, il en reçoit quelque chose et se l'approprie[2]. — Mais cet autre corps qui s'approche de l'Ame universelle ne la possède-t-il pas en même temps qu'il possède l'âme qui lui est propre, puisque ces âmes [l'Ame universelle et l'âme particulière] paraissent ne pas avoir de différence entre elles? — Nous répondrons que ces deux âmes diffèrent par leurs attributions [puisque l'une est l'Ame du monde, et l'autre l'âme d'un individu[3]]. — Mais pourquoi admettons-nous que la même âme est présente dans la main et dans le pied, et en même temps que l'âme qui se trouve dans une partie de l'univers n'est point la même que l'âme qui se trouve dans une autre partie? — C'est que, comme les sensations sont différentes, les passions qui sont éprouvées doivent également différer[4]. Les choses jugées sont diverses, mais le juge est le même principe placé successivement en présence des passions différentes, quoique ce ne soit pas lui qui les éprouve, mais bien le corps disposé de telle manière[5]. C'est comme lorsque quelqu'un de nous juge également le plaisir éprouvé par le doigt et la douleur

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. VI, § 5, n° 9; t. II, p. 443. — [2] Cette assertion est expliquée ci-après, § 15. — [3] Sur les différences qui existent entre l'Ame universelle et l'âme particulière, *Voy.* ci-après § 14; et *Enn.* IV, liv. III, § 6, t. II, p. 275. — [4] *Voy.* sur ce point *Enn.* IV, liv. III, § 3; t. II, p. 268-271. — [5] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 23-25; t. II, p. 364-369.

éprouvée par la tête. — Pourquoi donc notre âme ne perçoit-elle pas le jugement porté par l'Ame universelle? — C'est que c'est un jugement et non une passion. En outre, la faculté qui a jugé la passion ne dit pas : J'ai jugé ; elle s'est bornée à juger. Ainsi, en nous-mêmes, ce n'est pas la vue qui communique à l'ouïe son jugement, quoique chacun de ces deux sens ait jugé de son côté ; ce qui préside à ces deux sens, c'est la raison, qui constitue une faculté différente. Souvent aussi la raison connaît le jugement que porte un autre être et a conscience de la passion qu'il éprouve. Mais nous avons traité cette question ailleurs[1].

VII. Revenons à cette question : Comment le même principe peut-il exister en toutes choses? — C'est demander comment chacune des choses sensibles qui forment une pluralité et occupent des places diverses peuvent cependant participer au même principe : car il n'est pas permis de diviser l'unité en une multitude de parties ; il convient plutôt de ramener la multitude des parties à l'unité, qui ne saurait venir vers elles. Mais, comme ces parties occupent des places diverses, elles nous ont conduits à croire que l'unité est également fragmentée, comme si la puissance qui maîtrise et qui contient se divisait en autant de parties que ce qui est contenu. La main elle-même [toute corporelle qu'elle est] peut tenir un corps entier, un morceau de bois de plusieurs coudées et d'autres objets : dans ce cas, la force qui tient se fait sentir dans tout l'objet qui est tenu et ne se partage pas en autant de parties que lui, quoiqu'elle soit circonscrite par

[1] La question des rapports de l'âme particulière avec l'Ame universelle, question sur laquelle Plotin se borne ici à des indications insuffisantes, a été traitée avec tout le développement qu'elle comporte dans l'*Ennéade* IV, liv. III, § 1-8 ; t. II, p. 263-282. Quant à la question de la sympathie qui unit les uns aux autres tous les êtres contenus dans l'univers comme les organes d'un seul et même animal, *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 32-45 ; t. II, p. 348-407

la portée de la main; cependant la main est limitée par son étendue propre et non par celle du corps qui est tenu et suspendu. Ajoutez au corps suspendu une autre longueur et admettez que la main puisse la porter, sa force tiendra le corps entier sans se diviser en autant de parties que lui. Supposez maintenant que la masse corporelle de la main soit anéantie, et laissez néanmoins subsister la même force qui se trouvait auparavant dans la main et soutenait le poids: est-ce que cette même force, indivisible dans le tout, ne sera pas également indivisible dans chaque partie?

Figurez-vous un point lumineux qui serve de centre, et autour de lui une sphère transparente, de telle sorte que la clarté du point lumineux brille dans tout le corps qui l'entoure sans que l'extérieur reçoive aucune clarté d'ailleurs[1] : ne reconnaîtrez-vous pas que cette lumière intérieure, en demeurant impassible, pénètre toute la masse qui l'entoure, et que du point central dans lequel on la voit briller elle embrasse toute la sphère? C'est que la lumière n'émanait pas du petit corps placé au centre : car ce petit corps ne répandait pas de lumière en tant que corps, mais en tant que corps lumineux, c'est-à-dire en vertu d'une puissance incorporelle[2]. Anéantissez maintenant par la pensée la masse du petit corps lumineux et conservez-en la puissance lumineuse : pourrez-vous dire encore que la lumière est quelque part? Ne sera-t-elle pas également et dans l'intérieur et dans toute la sphère extérieure? Vous n'apercevrez plus où elle était auparavant fixée et vous ne direz plus d'où elle vient ni où elle est : vous resterez à cet égard plongé dans l'incertitude et dans l'étonnement; vous verrez la lumière briller à la fois dans l'intérieur et dans la sphère extérieure. Vous pouvez dire d'où rayonne

[1] *Voy.* la même comparaison dans l'*Ennéade* IV, liv. III, § 17; t. II, p. 297-298. — [2] Pour l'exposition de cette théorie sur la lumière, *Voy. Enn.* IV, liv. v, § 7; t. II, p. 422.

dans l'air la lumière solaire lorsque vous regardez le corps du soleil, en même temps que vous apercevez partout la même lumière sans aucune division : c'est ce que démontrent les objets qui interceptent la lumière ; ils ne la renvoient pas autre part que du côté duquel elle était venue ; ils ne la fragmentent pas. Mais, si le soleil était une puissance incorporelle, vous ne pourriez, lorsqu'il répandrait la lumière, dire où la lumière a commencé ni d'où elle est envoyée : il n'y aurait qu'une seule lumière, la même partout, n'ayant point de commencement ni de principe d'où elle provînt[1].

VIII. La lumière émanant d'un corps, il est aisé de dire d'où elle vient, parce qu'on sait où ce corps se trouve placé. Mais si un être est immatériel, s'il n'a aucun besoin de corps, s'il est antérieur à tout corps, édifié sur lui-même[2], ou plutôt s'il n'a pas besoin, comme le corps, d'être édifié quelque part, l'être doué d'une pareille nature n'a point d'origine d'où il soit sorti, ne réside dans aucun lieu, ne dépend d'aucun corps. Comment pourriez-vous donc dire qu'il a une de ses parties ici, une autre là? car de cette manière il aurait une origine d'où il serait sorti et il dépendrait de quelque chose. Il faut donc dire que si une chose participe à cet être par la puissance de l'univers, elle participe à cet être tout entier, sans qu'il change pour cela ou qu'il soit divisé : car c'est à l'être uni à un corps qu'il convient de pâtir (quoique souvent cela ne lui arrive que par accident), et sous ce rapport on peut dire qu'il est passif et divisible[3],

[1] Plotin se sert de la lumière pour expliquer l'omniprésence de l'Ame universelle parce que, selon lui, l'âme est dans le corps ce que la lumière est dans l'air. *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 22; t. II, p. 307. — [2] Plotin dit ailleurs : « Le corps est édifié sur les puis- » sances de l'Ame. » (*Enn.* IV, liv. VII, § 4; t. II, p. 441.) Sur cette expression, *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 360, note 3, et p. 361. — [3] Telle est la condition de la partie passive et divisible de l'âme. *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 19; t. II, p. 301.

puisqu'il est quelque chose du corps, qu'il en est ou la *passion*, ou la *forme*. Quant à l'être qui n'est uni à aucun corps, et auquel le corps aspire à s'unir, il ne doit partager en aucune façon les passions du corps en tant que corps : car se diviser est la passion essentielle du corps en tant que corps. Si le corporel est divisible de sa nature, c'est également de sa nature que l'incorporel est indivisible. Comment en effet diviser ce qui n'a pas d'étendue? Si donc l'être étendu participe à l'être qui n'a pas d'étendue, il participe à cet être sans le diviser ; sinon, cet être aurait de l'étendue. Par conséquent, lorsque vous dites que *l'unité* [de l'Être universel] *est dans la multitude*, vous ne dites pas que l'unité est devenue multitude, mais vous rapportez la manière d'être de la multitude à cette unité en la voyant dans toute cette multitude à la fois. Quant à cette unité, il faut bien concevoir qu'elle n'appartient à aucun individu ni à toute la multitude, mais qu'elle n'appartient qu'à elle seule, qu'elle est elle-même, et qu'étant elle-même elle ne se manque pas à elle-même. Elle n'a pas non plus une grandeur telle que celle de notre univers, ni, à plus forte raison, telle que celle d'une des parties de l'univers : car elle n'a absolument aucune grandeur. Comment aurait-elle telle grandeur? C'est au corps qu'il convient d'avoir telle grandeur. Quant à l'Être qui a une nature toute différente de celle du corps, il ne faut lui attribuer aucune grandeur. S'il n'a aucune grandeur[1], il n'est nulle part; il n'est pas ici et là : car de cette manière il serait en divers lieux[2]. Si donc la division par rapport aux lieux ne convient qu'à l'être dont une partie est

[1] Nous lisons τὸ τοσοῦτον avec M. Kirchhoff, au lieu de τὸ τοιοῦτον. — [2] « Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. » Il n'a point été, il ne sera point, mais il est. Tout de même, à » proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est » point au delà d'une telle borne, mais il est absolument, etc. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, 2e partie, ch. v, art. 4.)

ici et une partie là, comment se diviserait l'Être qui n'est pas ici et là? Par conséquent, l'Être incorporel doit rester en lui-même indivisible, quoique la multitude des choses aspire à s'unir à lui et y parvienne. Si elles aspirent à le posséder, elles aspirent à le posséder tout entier, en sorte que, si elles parviennent à participer à cet Être, elles participent à cet Être tout entier autant qu'elles le peuvent. Toutefois les choses qui participent à cet Être doivent participer à lui comme si elles n'y participaient pas, en ce sens qu'il n'appartient en propre à aucune d'elles. C'est ainsi que cet Être demeure tout entier en lui-même et dans les choses dans lesquelles il se manifeste; s'il ne demeurait pas entier, il ne serait plus lui-même, les choses ne participeraient plus à l'Être auquel elles aspirent, mais à un autre être auquel elles n'aspirent pas.

IX. Si cette unité [de l'Ame universelle] se divisait en une multitude de parties telles que chacune ressemblât à l'unité totale, il y aurait une multitude d'êtres premiers: car chacun de ces êtres serait premier. Comment distinguerait-on alors les uns des autres tous ces êtres premiers, pour qu'ils ne se confondissent pas tous en un seul? Ils ne seraient point séparés par leurs corps : car des êtres premiers ne sauraient être les *formes* des corps, puisqu'ils seraient semblables à l'Être premier qui est leur principe. D'un autre côté, si les choses qu'on nomme des *parties* étaient des *puissances* de l'Être universel, d'abord chaque chose ne serait plus l'unité totale; ensuite, il y aurait lieu de se demander comment ces puissances se sont séparées de l'Être universel et l'ont abandonné[1] : car si elles l'ont abandonné, c'est évidemment en allant quelque part[2].—Il y aurait lieu de se demander également si les puissances qui sont dans le monde sensible sont encore ou non dans l'Être universel.

[1] Nous lisons καταλιποῦσαι avec M. Kirchhoff, au lieu de καταλείπουσαι. — [2] Sur la descente de l'âme, *Voy.* ci après § 16, p. 337.

Si elles ne sont plus en lui, il est absurde de le supposer diminué et devenu impuissant, privé qu'il serait des puissances qu'il possédait auparavant. Il est également absurde de supposer les puissances séparées des essences auxquelles elles appartiennent. Au contraire, si les puissances sont à la fois dans l'Être universel et ailleurs, elles seront ici-bas des touts ou des parties : sont-elles des parties, ce qui demeurera d'elles là-haut formera aussi des parties; sont-elles des touts, elles sont alors ici-bas les mêmes que là-haut; elles ne sont divisées ici-bas en aucune façon, et de cette manière, l'Être universel est encore partout le même sans aucune division. — Ou bien encore les puissances sont l'Être universel particularisé et devenu la multitude des choses dont chacune est l'unité totale, et ces puissances sont semblables entre elles : de cette manière, il n'y aura avec chaque essence qu'une puissance unique, unie à l'essence, et les autres choses ne seront que de simples puissances. Mais il n'est pas plus facile de concevoir une essence sans puissance qu'une puissance sans essence : car là-haut [dans les idées] la puissance est substance et essence, ou plutôt elle est quelque chose de supérieur à l'essence. Il y a ici-bas d'autres puissances, moins énergiques et moins vives : elles émanent de l'Être universel comme d'une lumière brillante en émane une autre qui a moins d'éclat; mais des essences sont inhérentes à ces puissances, parce qu'il ne saurait y avoir de puissance sans essence.

Dans de telles puissances, qui sont nécessairement conformes entre elles, l'Ame universelle doit être la même partout, ou, si elle n'est pas partout absolument, elle doit du moins être de toutes parts[1] tout entière sans division, comme

[1] Il y a dans le texte : *καὶ εἰ μὴ πανταχοῦ, ἀλλ' οὖν πανταχῆ ἅμα τὴν αὐτὴν ὅλην οὐ μεμερισμένην*. Steinhart fait sur cette phrase une remarque ingénieuse : « Nec promiscue usurpavit duo illa

dans un seul et même corps. Dans ce cas, pourquoi ne serait-elle pas aussi dans tout l'univers? Si l'on suppose que chaque âme particulière est divisée à l'infini, l'Ame universelle ne sera plus tout entière, et, par suite de cette division, elle tombera dans une impuissance complète. Ensuite, comme il y aura des puissances tout à fait diverses dans les diverses parties du monde, il n'y aura plus de sympathie entre les âmes. Enfin l'image, séparée de l'être qu'elle représente, et la lumière, séparée du foyer dont elle est une émanation affaiblie, ne sauraient plus subsister : car en général, toute chose qui tient d'autrui son existence et en est l'image ne saurait subsister sans son modèle; de même, ces puissances qui rayonnent de l'Ame universelle cesseraient d'être si elles se trouvaient séparées de leur principe. S'il en est ainsi, le principe qui engendre ces puissances sera partout où elles seront; par conséquent, il doit encore à ce point de vue être partout présent tout entier sans subir aucune division.

X. Il n'est pas nécessaire, dira-t-on peut-être, que l'image soit suspendue à son modèle : car il y a des images qui subsistent en l'absence du modèle dont elles proviennent; quand le feu s'éloigne, par exemple, la chaleur qui en procède n'en demeure pas moins dans l'objet échauffé.

Voici notre réponse pour ce qui concerne le rapport de l'image avec son modèle.

Prenez-vous pour exemple l'image faite par un peintre? Dans ce cas, ce n'est pas le modèle qui a fait l'image, c'est le peintre; et encore n'est-ce point véritablement l'image

» adverbiorum localium genera, quæ locum ipsum *ubi* est aliquid » (uti οὗ), et quæ viam *in qua* aliquid movetur (uti ᾗ), indicant: » nam vires ex Mente divina in rerum universitatem prodeuntes » maluit dicere πανταχῆ [*de toutes parts*] esse quam πανταχοῦ [*partout*], quia non in certo aliquo loco consistunt, sed omnia semper » vivo motu permeant; quod discrimen ad omne istud adverbiorum genus adhibendum est. » (*Meletemata plotiniana*, p. 47.)

du modèle, lors même que le peintre aurait fait son propre portrait : car cette image n'est point née du corps du peintre, ni de la forme représentée, ni du peintre même, mais elle est le produit d'un ensemble de couleurs disposées de telle ou telle manière. Il n'y a donc pas là véritablement production d'une image, telle que nous en offrent les miroirs, les eaux et les ombres. Ici, l'image émane réellement du modèle préexistant, est formée par lui et ne saurait subsister sans lui[1]. C'est de cette manière que les puissances inférieures procèdent des puissances supérieures.

Passons à l'objection tirée de la chaleur qui subsiste en l'absence du feu. Nous répondrons que la chaleur n'est pas l'image du feu, à moins qu'on ne soutienne qu'il y a toujours du feu dans la chaleur ; mais alors même la chaleur ne serait pas indépendante du feu. En outre, quand vous éloignez d'un corps le feu qui l'échauffe, ce corps se refroidit, sinon instantanément, du moins peu à peu. Qu'on ne vienne pas dire que les puissances qui descendent ici-bas s'éteignent aussi peu à peu : ce serait supposer que l'Un est seul immortel, que les âmes et les intelligences sont mortelles. D'ailleurs, il n'est pas raisonnable d'admettre que même les choses qui proviennent de l'essence qui s'écoule s'écoulent également : rendez le soleil immobile[2], il répandra toujours la même lumière dans les mêmes lieux. Si l'on objectait que ce n'est pas véritablement la même lumière, on en conclurait que le corps du soleil est dans un écoulement continuel. Enfin, nous avons ailleurs[3] longuement démontré que ce qui procède de l'Un ne périt pas, que toutes les âmes et les intelligences sont immortelles.

XI. Mais, si l'Être intelligible est présent partout, pourquoi tous les êtres ne participent-ils pas à l'Être intelligible

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff *ἀπ' αὐτοῦ ἀποτετμημένα*, au lieu de *ἀφ' ἑαυτοῦ*. — [2] Nous lisons avec M. Kirchhoff : *καίτοι, εἰ μὲν ἱδρυθείη ὁ ἥλιος*, au lieu de *ὁ ἱδρυθείς*. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. VII.

tout entier? Pourquoi y a-t-il plusieurs degrés parmi ces êtres, l'un étant le premier, l'autre le second, et ainsi de suite? — C'est qu'on regarde comme présents à l'Être intelligible les êtres qui sont capables de le recevoir. L'Être existe partout dans ce qui est être, ne se manquant ainsi nulle part à lui-même. Tout ce qui peut lui être présent lui est présent dans la réalité, lui est présent, dis-je, dans la mesure où il le peut, non d'une manière locale, mais comme le diaphane est présent à la lumière[1] : car la participation s'opère d'une autre manière dans le corps qui est troublé[2]. Si l'on distingue parmi les êtres plusieurs degrés, il faut bien concevoir que le premier n'est séparé du second, et le second du troisième que par son ordre, sa puissance, ses différences [propres], et non par son lieu[3]. Dans le monde intelligible, rien n'empêche de subsister ensemble des choses qui sont différentes, telles que l'âme et l'intelligence, et toutes les sciences, soit supérieures, soit inférieures. C'est ainsi que dans une même pomme l'œil voit la couleur, l'odorat sent le parfum, et chacun des autres

[1] C'est la comparaison dont Plotin se sert pour exprimer le rapport de l'âme avec le corps (*Enn.* IV, liv. III, § 22; t. II, p. 307). Ce passage est cité et commenté par le P. Thomassin : « Fundamentum » aliud immensitatis divinæ est ipsum *esse* : quum enim sit pela- » gus incircumscriptum essendi, omnia ergo occupat; omnia tum » loca, tum locata, imo entia quælibet in se præhabet et anticipat ; » nec ens ullum est nisi quia summo Enti adest subestque. Adsunt » autem ei omnia, non tam locali præsentia quam essentiali depen- » dentia; subsunt ei magis quam adsunt; præest magis illis quam » inest; nexus hic est, non situs, et ordo magis emanandi quam » locus assistendi. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 246.) — [2] Cette expression s'explique par la phrase suivante : « L'âme qui n'est pas » asservie au corps ressemble à une lumière qui n'est pas plongée » dans le tourbillon de la matière, quoique la partie de l'âme qui » s'y trouve plongée ne cesse pas pour cela d'être impassible. » (*Enn.* III, liv. VI, § 5; t. II, p. 137.) — [3] Sur les trois degrés des êtres, *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 8, p. 18 et la note.

sens perçoit la qualité qui est de son ressort[1]. Toutes ces choses subsistent ensemble et ne se trouvent point séparées l'une de l'autre.

L'Être intelligible [demandera-t-on] est-il donc varié et multiple? — Il est varié [répondrons-nous], mais en même temps il est simple; il est un et multiple : car la Raison [qui est l'essence de l'Ame universelle] est une et multiple[2]. L'Être universel est également un : s'il est différent [en ce sens qu'il contient des essences différentes], il le doit à lui-même; la différence fait partie de sa nature (car elle ne saurait appartenir au non-être). L'Être est constitué de telle sorte qu'il n'est pas séparé de l'unité : elle lui est présente partout où il est, et l'Être un subsiste en lui-même. Il est en effet possible qu'un être qui est sous un certain rapport séparé d'un autre être lui soit cependant présent tout entier. Mais il y a divers modes de présence : autre est la manière dont les choses sensibles sont présentes aux choses intelligibles (à celles du moins auxquelles elles peuvent être présentes), autre est celle dont les choses intelligibles sont présentes les unes aux autres; de même, autre est la manière dont le corps est présent à l'âme, autre celle dont la science est présente également à l'âme, autre celle dont une science est présente à une autre science (lorsque toutes deux existent ensemble dans la même intelligence); enfin, autre encore est la manière dont un corps est présent à un autre corps.

XII. Quand un son retentit dans l'air et que ce son constitue une parole, l'oreille qui est présente entend et perçoit ce son et cette parole, surtout si le lieu est tranquille. Placez dans ce lieu une autre oreille : le son et la parole s'approcheront également d'elle, ou plutôt cette oreille

[1] Porphyre emploie la même comparaison dans son *Traité des Facultés de l'âme. Voy.* notre tome I, p. XCII. — [2] Sur la Raison une et multiple, *Voy. Enn.* III, liv. II, § 16; t. II, p. 61.



s'approchera de la parole. Supposez aussi que plusieurs yeux considèrent le même objet : tous sont remplis de sa vue, quoique cet objet occupe une place déterminée[1]. Ainsi le même objet fera éprouver des perceptions différentes à des organes différents, parce que l'un est un œil, et l'autre une oreille[2]. De même, toutes les choses qui peuvent participer à l'Ame y participent en effet, mais chacune reçoit d'un seul et même principe une puissance différente. Le son est présent partout dans l'air : ce n'est pas une unité divisée, mais une unité partout présente tout entière[3]; de même, si l'air reçoit la forme de l'objet visible, il la possède sans division : car, en quelque endroit que l'œil se place, il perçoit la forme de l'objet visible (selon nous, du moins : car tous les philosophes n'admettent pas cette opinion[4]). Nous donnons ces exemples pour faire comprendre que plusieurs choses peuvent participer à un seul et même principe. Du reste, l'exemple du son suffit pour montrer avec évidence ce que nous voulons expliquer ici, à savoir, que la forme est tout entière présente dans l'air entier : car tous les hommes n'entendraient pas la même chose, si la parole

[1] Nous lisons avec M. Kirchhoff ἐν ἀφωρισμένῳ, au lieu de ἐν ἀφωρισμένου. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 3 ; t. II, p. 269. S. Augustin se sert aussi de cette comparaison en traitant cette question : « Et » donationum quidem [Dei] dictæ sunt divisiones tanquam per partes et membra unius corporis, ubi et simul omnes unum templum, » et singuli singula templa sumus; quia non est Deus in omnibus » quam in singulis major; et fit plerumque ut plures eum minus » capiant, unus amplius... Dividens ergo, non ipse divisus, quia » ipse unus atque idem. Illæ vero divisiones dictæ sunt, sicut membrorum in corpore; quia non idem valent aures quod oculi, atque » ita membra cetera diversis officiis concorditer distributa : quæ » tamen, quum sani sumus, una, neque diversa, nec alibi majore, » alibi minore, sed, quum sint ipsa disparia, communi et parili » salute congaudent. » (*Lettre* CLXXXVII, § 20.) — [3] *Voy.* la même comparaison *Enn.* III, liv. VIII, § 8; t. II, p. 228. — [4] *Voy.* sur ce point *Enn.* IV, liv. V, § 3; t. II, p. 414-415.

énoncée par le son n'était point tout entière partout, et si chaque oreille ne la percevait pas également tout entière[1]. Or, si dans ce cas la parole tout entière se répand dans l'air tout entier, sans que telle partie de la parole soit unie à telle partie de l'air, et que telle autre partie de la parole soit divisée avec telle autre partie de l'air, pourquoi refuser d'admettre qu'une seule Ame pénètre partout sans se diviser avec les choses, qu'elle est présente tout entière partout où elle est, qu'elle est partout dans le monde sans se diviser en parties qui correspondent à celles du monde? Quand elle s'est unie aux corps, de quelque manière qu'elle s'y soit unie, elle a de l'analogie avec la parole qui a été prononcée dans l'air, tandis qu'avant de s'être unie aux corps, elle ressemble à celui qui prononce ou va prononcer une parole. Cependant, lors même qu'elle s'est unie aux corps, elle ne cesse pas réellement de ressembler à certains égards à celui qui prononce une parole, et qui en la prononçant la possède et la donne en même temps. Sans doute la parole n'a pas une nature identique à celle des choses que nous nous sommes proposé d'expliquer par cet exemple; cependant il y a là beaucoup d'analogie.

Quant au rapport de l'Ame avec les corps, comme il est d'une nature différente, il faut bien comprendre que l'Ame n'est pas en partie en elle-même, en partie dans les corps, mais qu'à la fois elle demeure tout entière en elle-même et elle projette son image dans la multiplicité des corps [qui la reflètent comme des miroirs[2]]. Tel ou tel corps s'approche de l'Ame pour en recevoir la vie; il l'obtient en silence et il possède ainsi ce qui était déjà dans d'autres corps. En effet, les choses n'étaient pas préparées de manière qu'une partie de l'Ame, placée dans un certain lieu, attendît un corps pour y entrer, mais cette partie de l'Ame qui entre dans

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. v, § 5; t. II, p. 417. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 8; t. I, p. 45.

un corps, comme on dit, existait déjà dans l'univers, c'est-à-dire en elle-même, et elle continue d'exister en elle-même quoiqu'elle paraisse être descendue ici-bas. Comment, en effet, l'Ame descendrait-elle ici-bas? Donc, si elle n'est pas descendue ici-bas, si elle a seulement manifesté sa présence actuelle, sans attendre le corps qui devait participer à elle, évidemment l'Ame demeure en elle-même en même temps qu'elle devient présente à ce corps. Or, si l'Ame demeure en elle-même en même temps qu'elle devient présente à ce corps, [ce n'est pas l'Ame qui est venue dans le corps,] c'est le corps qui est venu en elle; c'est le corps qui, étant jusqu'alors hors du véritable être, y est entré[1], et a passé dans le *monde de la vie* (ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ)[2]. Or le monde de la vie était tout en soi-même, sans étendue, par conséquent sans division. Le corps n'y est donc pas entré comme dans quelque chose d'étendu. Il a commencé à participer, non à une des parties du monde de la vie, mais à ce monde tout entier. Qu'un autre corps y entre encore, et il y participera de la même manière. Par conséquent, si l'on dit que le monde de la vie est tout entier dans ces corps, il est également

[1] « Sic enim oportet dicere quoniam multi *in anima corpus esse* » dicunt; sed nunc, secundum dicendi usum, anima sit in cor- » pore, etc. » (Victorinus, *Contra Arium*, I, p. 263, b.) — [2] Ficin commente ce passage en ces termes : « Dicere corpora mundi, » quum primum apta sunt, suscipere vitale aliquid ex Anima mundi, » non prohibet hæc interim habere proprias animas, quia et » has accipiunt illa præparante [*Voy.* ci-après liv. VII, § 7], et » animæ vicissim corpora illius virtute vivificant. *Mundus vitæ* hic » nominatus significat congregationem communionemque mutuam » omnium intellectuum intellectualiumque animarum. Anima quælibet intellectualis semper secundum totam substantiam ejus est » et in mundo vitæ simul et in mundo corporeo, quamvis hic non » cunctas suas vires exerceat. Et quia semper est ibi, per hunc totum » excellenter existit; et quoniam per essentiam hic exstat simul et » ibi, ideo non hæc ad corpus, sed corpus ad hanc videtur accedere, quadam videlicet ad illam accommodatione et proprietate » formabili. »

tout entier dans chacun d'eux. Il est donc partout le même et numériquement un, sans se diviser, mais toujours présent tout entier.

XIII. D'où vient donc l'étendue dans notre univers et dans les animaux? — Le monde de la vie n'a point d'étendue. La sensation, dont le témoignage nous empêche de croire ce qui nous est dit à cet égard, nous fait voir le monde de la vie ici et là. Mais la raison nous dit que, si nous le voyons ainsi, ce n'est pas qu'il soit en effet étendu ici et là, c'est que tout ce qui est étendu a participé au monde de la vie qui n'a cependant aucune étendue.

Quand un être participe à quelque chose, évidemment il ne participe pas à lui-même : car de cette manière il ne participerait réellement à rien, il resterait ce qu'il est. Il faut donc que le corps qui participe à quelque chose ne participe pas à la nature corporelle : car il la possède déjà; par conséquent, le corps ne participera pas à la nature corporelle, pas plus qu'une grandeur ne participera à la grandeur, puisqu'elle la possède. Admettons même qu'une grandeur soit augmentée, elle ne participera pas pour cela à la grandeur: car l'objet qui a deux coudées ne devient pas un objet de trois coudées, mais l'objet qui avait telle quantité a ensuite telle autre quantité; sinon, deux deviendrait trois. Ainsi, puisque ce qui est étendu et divisé participe à un genre différent, et même très-différent, la chose à laquelle il participe doit n'être ni divisée ni étendue, n'avoir absolument aucune espèce de quantité. Il faut, par conséquent, que l'Être qui est partout présent tout entier soit présent en demeurant indivisible. Il n'est pas indivisible en tant que petit: car il n'en serait pas moins divisible; seulement, il ne se proportionnerait plus à l'univers, il ne se répandrait pas dans la masse corporelle à mesure qu'elle s'augmente. Il ne ressemble pas non plus à un point : car la masse corporelle n'est pas un point, mais elle renferme une infinité de points; ainsi, ce qu'on supposerait être un

point renfermerait une infinité de points [séparés], et ne saurait être continu, ni par conséquent se proportionner à l'univers. Si donc toute masse corporelle possède l'Être qui est présent partout, elle doit le posséder tout entier dans toutes les parties qui la composent.

XIV. Mais si une seule et même Ame est en chacun, comment chacun a-t-il son âme propre? Comment telle âme est-elle bonne, et telle autre mauvaise? — C'est que l'Ame universelle communique la vie à chacun, qu'elle contient toutes les âmes et toutes les intelligences[1]. Elle possède à la fois l'*unité* et l'*infini* : elle renferme en son sein toutes les âmes, distinctes d'elle chacune, mais non séparées[2]; sinon, comment l'Ame posséderait-elle l'infini? On peut encore dire que l'Ame universelle contient toutes choses à la fois, toutes les vies, toutes les âmes, toutes les intelligences, que celles-ci ne sont pas circonscrites chacune par des limites, et que c'est pour cela qu'elles forment une unité. En effet, il fallait qu'il y eût dans l'Ame universelle une vie non-seulement une, mais encore infinie, et cependant une : il fallait que cette vie une fût une en tant qu'elle était toutes les vies, que celles-ci ne se confondissent pas dans cette unité, mais qu'elles en partissent et qu'en même temps elles restassent là d'où elles étaient parties; ou plutôt, elles ne sont point parties du sein de l'Ame universelle, elles ont toujours subsisté dans le même état. En effet, rien n'est engendré dans l'Ame universelle : elle ne se divise pas réellement, elle ne paraît divisée qu'à l'égard de ce qui la reçoit; tout demeure en elle tel qu'il a toujours été.

[1] « Les choses qui sont dans l'Être universel (ἐν τοῖς ὅλοις) sont-» elles à la fois en nous et dans l'Ame universelle? Comment y » a-t-il une Ame universelle et des âmes particulières? Porphyre » et Jamblique s'expriment de même sur ce point : ils disent que » tout est partout, mais d'une manière différente dans chaque être » différent. » (Olympiodore, *Commentaire sur le Philèbe*, éd. Stallbaum, p. 261.) — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 3; t. II. p. 482.

Mais ce qui est engendré [c'est-à-dire le corps] s'approche de l'Ame, paraît s'unir à elle et dépend d'elle.

Et nous, que sommes-nous? Sommes-nous l'Ame universelle, ou bien ce qui s'approche d'elle et qui est engendré dans le temps [c'est-à-dire le corps]? — Non [nous ne sommes pas des corps]. Avant que la génération [des corps] fût opérée, nous existions déjà là-haut, nous étions les uns des hommes, les autres même des dieux, c'est-à-dire nous étions des âmes pures, des intelligences suspendues à l'Essence universelle; nous formions des parties du monde intelligible, parties qui n'étaient pas circonscrites ni séparées, mais qui appartenaient au monde intelligible tout entier. Maintenant même, en effet, nous ne sommes pas séparés du monde intelligible[1]; mais à l'homme intelligible s'est joint en nous un homme qui a voulu être autre que lui [c'est-à-dire l'homme sensible qui a voulu être indépendant[2]], et nous trouvant (car nous n'étions pas hors de l'univers), il nous a entourés et s'est ajouté à l'homme intelligible qui était alors chacun de nous[3].

Supposez un seul son, une seule parole : ceux qui lui

[1] L'âme humaine, selon Plotin, reste toujours attachée au monde intelligible par sa partie supérieure. *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 8; t. II, p. 492. — [2] *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 1, p. 3. — [3] Ficin commente cette phrase en ces termes : « Has animas quasi collegas » una cum Mente regina ac duce mundi Anima conspirantes appel» lamus *vitæ mundum*. Sunt autem magis unitæ desuper, ubi per » *intellectualem proprietatem* intelligibili mundo, id est Menti di» vinæ, velut centro, cunctæ prorsus incumbunt. Magis vero dis» junctæ invicem deinceps evadunt, ubi *proprietatem rationalem* » magis explicant; atque mox, per *vegetalem* jam regnantem, ad » gignendum animal se deflectunt. Ex mundo vitæ, qui totus una » cum omnibus suis animis semper est ubique, alia corpora alias » atque aliter vitas animasque suscipiunt : quemadmodum et ab » Anima mundi quotidie varia corpora, et a qualibet anima pro» pria similiter differentia membra vires actionesque alias aliter » que percipiunt. »

prêtent l'oreille l'entendent et la reçoivent chacun de son côté; l'ouïe passe dans chacun d'eux à l'état d'acte et perçoit ce qui agit sur elle[1]. Nous sommes ainsi devenus deux hommes à la fois [l'homme intelligible et l'homme sensible qui s'est ajouté à lui]; nous ne sommes plus l'un des deux seulement, comme auparavant, ou plutôt, nous sommes quelquefois encore l'un des deux seulement, l'homme qui s'est ajouté au premier; c'est ce qui a lieu toutes les fois que le premier homme sommeille en nous et n'est pas présent en un certain sens [parce qu'alors nous ne réfléchissons pas aux conceptions de l'intelligence[2]].

XV. Mais comment s'est approché de l'Ame universelle le corps qui s'est approché d'elle? — Comme ce corps avait une aptitude à participer à l'Ame, il a reçu ce à quoi il était apte; or il était disposé pour recevoir une âme particulière; voilà pourquoi il n'a pas reçu l'Ame universelle. Quoique celle-ci soit présente tout entière à ce corps, elle ne lui devient pas propre tout entière; c'est ainsi que les plantes et les animaux autres que l'homme n'ont également de l'Ame universelle que ce qu'ils sont capables de recevoir d'elle[3]. De même, lorsqu'une voix se fait entendre,

[1] La voix contient deux éléments, le son et le sens, qui sont unis entre eux comme les deux hommes. Cette comparaison a déjà été employée ci-dessus § 12, et est expliquée ci-après, § 15. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 11; t. I, p. 47. On trouve la même pensée dans les lignes suivantes de S. Augustin : « Sicut de natura humanæ mentis » diximus, quia et si tota contempletur veritatem, imago Dei est; et » quum ex ea distribuitur aliquid et quadam intentione derivatur ad » actionem rerum temporalium, nihilominus ex qua parte conspec- » tam consulit veritatem, imago Dei est; ex qua vero intenditur in » agenda inferiora, non est imago Dei. » (*De Trinitate*, XII, ch. 7.) — [3] Ce principe, que chaque être reçoit de Dieu selon son aptitude à participer à ses dons, et l'exemple du son, se retrouvent dans S. Augustin qui les développe de la manière suivante : « Neque enim » ad habitandum [Deus] dividit se per hominum corda seu corpora, » aliam sui partem huic tribuens, illi aliam, sicut lux ista per aditus

tel ne perçoit que le son, tel autre entend aussi le sens. Une fois que l'animal a été engendré, il possède présente en lui une âme qu'il tient de l'Être universel, et par laquelle il se rattache à cet Être parce qu'alors il a un corps qui n'est point vide ni inanimé. Ce corps n'était pas auparavant dans un lieu inanimé, et [quand il a été engendré] il n'a fait que se rapprocher davantage de l'âme par son aptitude [à recevoir la vie]; il est devenu non-seulement un corps, mais encore un corps vivant; à la faveur du voisinage où il était de l'âme, il en a reçu un vestige, et par là je n'entends pas une partie de l'âme, mais une sorte de chaleur ou de lumière qui a émané d'elle et qui a engendré en lui des désirs, des plaisirs et des douleurs[1]. Le corps de l'animal ainsi engendré n'était donc pas un corps étranger [à la vie]. L'âme, issue du principe divin, demeurait tranquille selon sa nature, et subsistait en elle-même, lorsque le corps, troublé par sa faiblesse propre, s'écoulant de lui-même et assailli par les coups qui lui venaient du dehors, a fait pour la première fois entendre sa voix dans cette partie de l'animal qui est commune à l'âme et au corps, et a communiqué son trouble à l'être vivant tout entier[2].

» et per fenestras domorum; sed potius, si quemlibet sonum, quum » corporea res sit ac transitoria, surdus non capit, surdaster non » totum capit, atque in his qui audiunt, quum pariter ei propin- » quant, tanto magis alius alio capit, quanto est acutioris, tanto » autem minus, quanto est obtusioris auditus, quum ille non varie » magis minusve insonet, sed in eo loco in quo sunt, omnibus » æqualiter præsto sit; quanto excellentius Deus natura incorpo- » rea et immutabiliter viva, qui non sicut sonus per moras tempo- » rum tendi et dividi potest, nec spatio aerio tanquam loco suo in- » diget, ubi præsentibus præsto sit, sed æterna stabilitate in seipso » manens, totus adesse rebus omnibus potest, et singulis totus, » *quamvis in quibus habitat habeant eum pro suæ capacitatis* » *diversitate*, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum » templum gratia suæ bonitatis ædificat! » (*Lettre* CLXXXVII, § 19.)

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 29; t. II, p. 377. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 9; t. I, p. 45.

C'est ainsi que, tandis qu'une assemblée délibérante examine avec calme une question, une foule confuse, poussée par la faim ou excitée par quelque passion, vient répandre dans toute l'assemblée le trouble et le désordre. Tant que de pareilles gens se tiennent tranquilles, la voix de l'homme sage se fait entendre d'eux[1]; par suite, la foule observe l'ordre dans ses rangs, et la mauvaise partie ne domine pas[2]; sinon, la mauvaise partie domine, pendant que la bonne reste en silence, parce que le trouble empêche la foule d'entendre la voix de la raison. C'est ainsi que le mal vient à régner dans une cité et dans une assemblée. De même, le mal règne dans celui qui laisse dominer en lui cette foule désordonnée de craintes, de désirs et de passions qu'il porte dans son sein; et cela durera ainsi jusqu'à ce qu'il réduise cette foule à l'obéissance, qu'il redevienne l'homme qu'il était jadis [avant de descendre ici-bas] et qu'il règle sa vie sur lui[3] : ce qu'il accorde alors au corps, il le lui accorde comme à une chose étrangère[4]. Quant à celui qui vit tantôt d'une manière, tantôt de l'autre, c'est un homme mélangé de bien et de mal[5].

[1] Plotin paraît s'être inspiré ici de deux passages d'Homère, *Iliade*, III, 149, et *Odyssée*, XII, 141. Aristote avant notre auteur, dans sa *Morale à Nicomaque* (II, 9), avait aussi fait allusion aux vers de l'*Iliade* que nous venons d'indiquer. On peut également rapprocher de ce passage de Plotin ces vers célèbres de Virgile :

> Ac veluti in magno populo quum sæpe coorta est
> Seditio, sævitque animis ignobile vulgus,
> Jamque faces et saxa volant, furor arma ministrat :
> Tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem
> Conspexere, silent, arrectisque auribus adstant;
> Ille regit dictis animos et pectora mulcet.
>
> *Énéide*, I, 148-153.

Ce passage de Plotin a été imité par Proclus, *Commentaire du Ier Alcibiade*, § 80. — [2] *Voy.* une comparaison analogue *Enn.* I, liv. IV, § 15; t. I. p. 90. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 6, et liv. IV, § 4; t. I. p. 59, 77. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 5; t. I, p. 58. — [5] *Voy. Enn.* I, liv. IV, § 16; t. I, p. 90.

XVI. Si l'âme ne saurait devenir mauvaise[1], si telle est la manière dont elle vient dans le corps et dont elle y est présente, en quoi donc consistent la *descente* et l'*ascension* périodiques de l'âme, les *châtiments* qu'elle subit et ses *migrations* dans des corps d'animaux autres [que des corps humains][2]? Nous avons en effet reçu ces dogmes des philosophes anciens qui ont le mieux traité de l'âme[3]. Or, il convient de montrer que notre doctrine est d'accord avec ce qu'ils ont enseigné, ou du moins ne le contredit pas.

Nous venons d'expliquer que, lorsque le corps participe à l'âme, l'âme ne sort pas d'elle-même en quelque sorte pour venir dans le corps, que c'est le corps au contraire qui vient dans l'âme en participant à la vie : or évidemment, quand les philosophes anciens disent que l'âme *vient* dans le corps, il faut entendre par là que le corps entre dans l'être, qu'il participe à la vie et à l'âme; en un mot, *venir* ne signifie pas ici passer d'un lieu dans un autre, mais indique de quelle manière l'âme entre en commerce avec le corps; *descendre*, c'est donc pour l'âme *être dans un corps* (ἐν σώματι γενέσθαι), dans le sens où nous l'avons expliqué, c'est-à-dire, lui donner quelque chose d'elle, et non *être la chose du corps* (σώματος γενέσθαι); par suite,

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12; t. I, p. 48. — [2] « Platon a écrit, cela est » certain, que les âmes des hommes reviennent après la mort sur » la terre et jusque dans les corps des bêtes. Cette opinion a été » adoptée par Plotin, le maître de Porphyre. Porphyre l'a condamnée, et non sans raison. Il a cru avec Platon que les âmes humaines » retournent dans de nouveaux corps, mais seulement dans des » corps humains... Porphyre a très-fortement corrigé l'opinion de » Platon en admettant seulement la transmigration des âmes humaines dans des corps humains et en refusant nettement de les » emprisonner dans des corps de bêtes. » (S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 30; trad. de M. Saisset.) — [3] Ces opinions des anciens philosophes sont exposées et discutées par Plotin dans l'*Ennéade* IV, liv. VIII, § 1-5; t. II, p. 477-489.

sortir du corps, c'est encore pour l'âme cesser de le faire participer à la vie.

Voici comment s'opère cette participation pour les parties de cet univers [c'est-à-dire pour les corps].

Placée en quelque sorte aux confins du monde intelligible[1], l'âme donne souvent au corps quelque chose d'elle : car, par sa puissance, elle est voisine du corps, et se trouvant ainsi à une petite distance de lui, elle entre en commerce avec lui en vertu d'une loi de sa nature[2] : or ce commerce est mauvais, et s'affranchir du corps est bon[3]. Pourquoi ? C'est que dans ce commerce, si l'âme n'est pas la chose du corps, elle s'unit cependant à lui, et d'universelle qu'elle était elle devient particulière ; car son activité ne s'applique plus au monde intelligible tout entier, quoiqu'elle lui appartienne [toujours par sa nature][4]. C'est comme si celui qui possède une science entière n'en considérait qu'une seule proposition ; or le bien de celui qui possède une science entière consiste à en considérer la totalité au lieu d'une seule partie[5]. De même l'âme, qui appartenait au monde intelligible tout entier et confondait en quelque sorte son être particulier dans l'Être total, s'est élancée hors de l'Être universel et est devenue être particulier[6], parce que le

[1] « Pourquoi les Pythagoriciens appelaient-ils l'âme une harmo-» nie? C'est comme occupant un rang intermédiaire, selon Porphyre : » car *elle est sur les confins de toutes choses* (μεθόριον τῶν ὅλων), » puisque les extrémités sont Dieu et la matière, et que les choses » qui touchent aux extrémités sont l'âme et le corps. » (Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon*, p. 18.) — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 12-17 ; t. II, p. 289-298. — [3] « Porphyre dit que Dieu a mis » l'âme dans le monde afin que, voyant les maux dont la matière » est le principe, elle retournât au Père et fût affranchie à jamais » d'une semblable contagion. » (S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 30.) — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 4 ; t. II, p. 484-487. — [5] *Voy. Enn.* IV, liv. IX, § 5 ; t. II, p. 501-502. — [6] « Anima nostra per *po-» tentiam intellectualem* semper est universum ; per *rationalem* » vero et *imaginalem* atque *vegetalem* aliquando est universum,

corps auquel elle applique son activité est une partie de cet univers. C'est comme si le feu, doué de la capacité de brûler tout, était réduit à ne brûler qu'un petit objet, quoiqu'il possédât une puissance universelle. En effet, quand l'âme particulière est séparée du corps, elle n'est plus particulière [en acte]; au contraire, quand elle s'est séparée de l'Ame universelle, non en passant d'un lieu dans un autre, mais en appliquant son activité [à une partie de cet univers, à un corps], elle devient particulière [en acte][1]; toutefois, en cessant d'être universelle [en acte], elle demeure universelle d'une autre manière [en puissance] : car lorsqu'elle ne préside à aucun corps, elle est véritablement universelle, elle n'est plus particulière qu'en puissance.

Par conséquent, lorsqu'on dit que *l'âme est aux enfers*, si par *enfers* on entend un *lieu invisible*[2], cela veut dire que l'âme est séparée du corps; si par *enfers* on entend au contraire un *lieu inférieur*, cette interprétation offre

» aliquando pars universi, quemadmodum luna vel plena vel semi-
» plena vicissim. Quando enim nondum ad particulare hoc corpus
» affigitur, circa universam mundi formam instar Animæ mundi
» ratione imaginationeque, et, utcunque potest, seminalium virium
» amplificatione se versat, ubi anima nostra actu quidem univer-
» salis est, potentia vero particularis. Evadit autem pars universi
» quando ad corpus hoc, universi partem, affectu proprio se deflec-
» tit : quo quidem in habitu particularis quidem est actu, univer-
» salis vero potentia. Proinde, quando universalis evadit, non
» desinit esse particularis; nam proprietas hæc in ipsa habitus
» universitate deprehenditur. » (Ficin.)

[1] Les textes imprimés portent : ὅταν δὲ διακριθῇ, οὐ τόπῳ, ἀλλ' ἐνεργείᾳ γένηται τὸ καθ' ἕκαστον. Il faut lire avec Ficin et Taylor : ἀλλ' ἐνεργείᾳ, καὶ γένηται... — [2] Il y a dans le texte : τὸ δὲ εἰς ᾅδου γένεσθαι, εἰ μὲν ἐν τῷ ἀϊδεῖ. Plotin fait ici allusion à l'étymologie que Platon donne d'ᾄδης : « Quant au nom d'*Haidès*, je crois que la » plupart des hommes l'entendent dans le sens d'*invisible*, τὸ ἀειδές, » et que c'est pour éviter cette dénomination sinistre qu'ils préfèrent » celle de Pluton. » (*Cratyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 57.)

encore un sens raisonnable[1] : car maintenant notre âme est où se trouve notre corps, elle est placée dans le même lieu que lui.—Mais, quand le corps n'existe plus, que signifie que *l'âme est aux enfers?* — Si l'âme n'est pas séparée de son *image* (εἴδωλον), pourquoi ne serait-elle pas où est son image? Si l'âme a été séparée de son image par la philosophie, cette image va seule dans un lieu inférieur, tandis que l'âme vit purement dans le monde intelligible[2], sans que rien émane d'elle[3]. Voilà ce que nous avions à dire sur l'image née de tel individu. Quant à l'âme, si elle concentre en son sein la lumière qui rayonne d'elle[4], alors, tournée vers le monde intelligible, elle rentre dans ce monde tout entier; elle n'est plus en acte, mais elle ne périt pas pour cela [elle est universelle en acte, et particulière seulement en puissance].

Terminons ici ce que nous avions à dire sur ce point, et revenons à notre sujet[5].

[1] C'est l'interprétation ordinairement suivie par Plotin. *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12; t. I, p. 48-50; *Enn.* IV, liv. III, § 27 et 32; t. II, p. 320 et 327-329. — [2] « Porphyre répète à satiété que l'âme doit » fuir toute espèce de corps pour demeurer heureuse en Dieu. » (S. Augustin, *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 29.) — [3] Ficin commente ce passage en ces termes : « *Idolum* animæ intellige *vitale spiraculum* animæ circa corpus, quod in nobis est geminum : alterum » quidem ab anima nostra, alterum ab Anima mundi. Nostrum » quidem ab anima nostra separari non potest, sed ab effectu vacare; mundanum vero ab anima nostra segregari potest. » Ficin nous paraît ici moins suivre la doctrine de Plotin que les idées de Porphyre sur l'*esprit*, πνεῦμα (*Voy.* dans notre tome I, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXIII, p. LXV). Ordinairement dans Plotin l'*image* de l'âme n'est autre chose que l'*âme irraisonnable* (*Voy. Enn.* I, liv. I, § 12, t. I, p. 48-50; *Enn.* IV, liv. III, § 27 et 32, t. II, p. 320 et 327-329). On trouve à peine dans notre auteur quelques lignes énigmatiques sur l'*esprit*. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome I, p. 454. — [4] οἷον ἐλλάμψῃ πρὸς ἑαυτήν. Taylor propose à tort de lire πρὸς αὐτόν, en ajoutant : « For Plotinus is » here speaking of the soul with reference to the εἴδωλον. » Il s'est évidemment mépris sur le sens général de la phrase, sens qui est fort clair. — [5] *Voy.* le livre suivant.

LIVRE CINQUIÈME.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EST PARTOUT PRÉSENT TOUT ENTIER, II.

I. Qu'un principe un en nombre et identique soit partout présent tout entier, c'est une conception commune de l'intelligence humaine : car tous disent instinctivement que le Dieu qui habite en chacun de nous[1] est dans tous un et identique[2]. Ne demandez pas aux hommes qui tiennent ce langage d'expliquer de quelle manière Dieu est présent en nous, et n'entreprenez pas de soumettre leur opinion à l'examen de la raison : ils affirmeront qu'il en est ainsi, et, se reposant dans cette conception qui est le fruit spontané de leur entendement, ils s'attacheront tous à quelque chose d'un et d'identique, et ils refuseront de renoncer à cette unité. C'est là le principe le plus solide de tous, principe que nos âmes nous murmurent tout bas, qui n'est pas tiré de l'observation des choses particulières[3], mais qui nous

[1] *Voy.* les paroles prononcées par Plotin mourant, dans notre tome I, p. 3. — [2] Ce passage de Plotin est cité par le P. Thomassin (*Dogmata theologica*, t. I, p. 2), qui le rapproche de passages analogues de Cicéron (*Tusculanes*, I, 16; *De la Nature des Dieux*, I, 1), de Maxime de Tyr (*Dissertation* XVII, § 5) et de Simplicius (*Commentaire sur Épictète*, XXXI). On trouve aussi la même idée exprimée de la même manière dans un grand nombre d'auteurs chrétiens. Nous nous bornerons à citer ces lignes de saint Augustin : « Hæc est enim vis veræ divinitatis, ut creaturæ rationali jam » ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis » enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum » genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. » (*Tractatus in Joannem*.) — [3] Nous ajoutons la négation avec Ficin.

vient à l'esprit bien avant elles, même avant cette maxime que tout aspire au bien[1]. Or, ce principe est vrai si tous les êtres aspirent à l'unité, forment une unité, tendent à l'unité. Cette unité[2], en s'avançant vers les autres choses, autant qu'elle peut s'avancer, paraît être multiple et elle le devient à certains égards. Mais l'antique nature, le désir du bien, lequel s'appartient à lui-même, mène réellement à l'unité, et toute nature aspire à posséder cette unité en se tournant vers elle-même : car le bien de la nature qui est une, c'est de s'appartenir à soi-même, d'être soi-même, c'est-à-dire d'être une. Voilà pourquoi on dit avec raison que le bien lui appartient en propre, qu'il ne faut pas le chercher hors d'elle. Comment le bien pourrait-il en effet être tombé hors de l'Être ou se trouver dans le non-être? Il doit certainement être cherché dans l'Être, puisqu'il n'est pas lui-même non-être. Si le bien est être et se trouve dans l'Être, il est en lui-même dans chacun de nous. Nous ne sommes donc pas loin de l'Être, mais nous sommes en lui[3]. Il n'est pas non plus loin de nous. Tous les êtres ne font donc qu'un.

II. Comme la raison humaine qui entreprend d'examiner

[1] Le P. Thomassin cite ce passage en y joignant les réflexions suivantes : « Visum est Platonicis quod Deus ubique sit, id vero naturali quadam anticipatione omnium mentibus insculptum esse. » Omnes enim repentino quonam casu perculsi, non judicio, sed » impetu naturæ, Deum invocant, ut præsentem ubique opitulatorem... Omnes rursus non illa tantum persuasione imbuti naturaliter, sed et ingenti fiducia præsentissimi ubique vindicis innixi » conquiescunt, ab ea divelli se vix ac nec vix passuri... Omnes denique ac omnia bonum ubique appetunt; bonum autem illud non » aliud est quam Deus unus et ipsum unum, omnia ad se revocando uniens. Anterior ergo est illa naturalis anticipatio conscientiæ, qua unum summum Bonum ubique esse scimus, quam concupiscentia qua ubique illud appetimus. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 245.) — [2] Il s'agit ici de l'unité de l'Essence intelligible, et non de l'Un en soi. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 306, note 1.

la question soulevée ici n'est pas une, mais divisée, et qu'elle consulte dans ses recherches la nature des corps, en lui empruntant des principes, elle divise aussi l'Essence intelligible, parce qu'elle la croit semblable aux corps, et elle arrive ainsi à douter de son unité : il n'en saurait être autrement, puisqu'elle ne débute pas dans son investigation par les principes convenables. Nous devons donc, dans notre discussion sur l'Être un et universel, prendre des principes capables d'obtenir la foi, des principes qui soient intellectuels, c'est-à-dire qui se rattachent aux intelligibles et à l'Essence véritable. En effet, l'être sensible est agité par un mouvement continuel, soumis à des changements de toute sorte, divisé entre toutes les parties de l'espace : aussi s'appelle-t-il *génération* et non *essence*. L'Être éternel, au contraire, n'est pas divisé[1]; il subsiste toujours de la même manière et dans le même état, ne naît ni ne périt, n'occupe ni place ni espace, ne réside pas en un lieu déterminé, n'entre ni ne sort, mais demeure en lui-même. Quand on discute sur la nature des corps, on peut, en partant de cette nature et des choses qui lui conviennent, en tirer des démonstrations probables à l'aide de syllogismes également probables. Mais, quand il s'agit des intelligibles, il faut prendre pour point de départ la nature de l'essence dont on traite, y puiser légitimement ses principes, puis, sans l'abandonner par mégarde pour une autre nature, emprunter à l'essence intelligible même la conception qu'on s'en forme : car partout on prend pour principe l'*essence* (ou la *quiddité*, *τὸ τί ἐστι*), et l'on dit que la définition d'un objet, quand elle est bien faite, en fait connaître beaucoup d'accidents[2]. Donc, quand il s'agit

[1] Nous lisons avec Taylor et Kirchhoff : *τὸ δὲ ὂν ἀεί, [οὐ] διειλημμένον.* Il y a évidemment ici une opposition à la phrase précédente où il est dit que l'être sensible est divisé entre toutes les parties de l'espace. — [2] « En toutes choses, pour délibérer avec fruit, il faut commencer

des choses où l'essence est tout, on doit à plus forte raison appliquer à cette essence toute son attention, s'y attacher constamment et tout lui rapporter.

III. Si l'Être intelligible est essentiellement être, s'il est immuable, s'il ne s'écarte jamais de lui-même, s'il n'admet aucune génération et n'est pas dans un lieu, il en résulte qu'en vertu de sa nature il reste toujours en lui-même, qu'il n'a pas de parties éloignées les unes des autres, placées les unes ici et les autres là, qu'il ne sort pas de lui-même, ce qui le conduirait à être dans différents sujets, à être au moins dans un sujet, par conséquent à ne plus demeurer en lui-même, et à ne plus rester impassible : car s'il était dans une chose autre que lui-même, il serait exposé à pâtir; or, comme il ne le peut, il ne doit pas être dans une chose autre que lui-même. Donc, puisqu'il ne s'éloigne pas de lui-même, qu'il n'est pas divisé, qu'il existe en plusieurs choses à la fois sans en éprouver aucun changement, qu'il existe en lui-même un et tout entier à la fois, il doit, tout en existant en plusieurs choses, rester partout identique, c'est-à-dire être tout à la fois en lui-même et hors de lui-même[1]. Il en résulte qu'il n'est en nulle chose déterminée, mais que les autres choses participent de lui, en tant qu'elles sont capables de s'approcher de

» par savoir bien sur quoi l'on délibère; autrement, on n'arrivera » qu'à l'erreur. La plupart ignorent le fond des choses, et ne » s'aperçoivent pas même de leur ignorance. Aussi n'ont-ils pas » soin de poser d'abord l'état de la question, dont ils se supposent » parfaitement instruits; et il en résulte ce qui était inévitable, ils » finissent par ne s'entendre ni eux ni les autres. » (Platon, *Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 26.) Cicéron dit aussi : « Omnis enim, » quæ ratione suscipitur, de aliqua re institutio debet a definitione » proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputetur. » (*De Officiis*, I, 2.)

1 « Non ergo ista [unitas] continetur loco, et quum adest ubicun» que judicanti, nusquam est per spatia locorum, et per poten» tiam nusquam non est. » (S. Augustin, *De Libero arbitrio*, II, 9.)

lui et qu'elles s'approchent de lui dans la mesure où elles en sont capables[1].

Ainsi, il faut ou rejeter les propositions que nous avons énoncées, les principes que nous avons établis, et nier l'existence des intelligibles, ou, si l'on ne peut se refuser à l'admettre, reconnaître la vérité que nous avons posée dès notre début : L'être un en nombre et identique est indivisible et existe tout entier à la fois. Il n'est loin d'aucune des autres choses, et cependant [pour être près d'elles] il n'a pas besoin de se répandre, de laisser écouler certaines portions de son essence[2]; il reste tout entier en lui-même, et quoiqu'il produise quelque chose d'inférieur, il ne s'abandonne pas pour cela lui-même et ne s'étend pas çà et là dans les autres choses; sinon, il serait d'un côté, tandis que les choses qu'il produit seraient d'un autre, et se trouvant ainsi séparé d'elles il occuperait un lieu[3]. Quant à celles-ci, chacune d'elles est tout ou partie : si elle est partie, elle ne conservera pas la nature du tout, comme nous l'avons déjà dit; si elle est tout, nous la partagerons en autant de parties que ce en quoi elle subsiste, ou bien nous accorderons que l'être identique peut être partout à la fois tout entier.

Voilà une démonstration qui est tirée de la chose même, qui n'a rien d'étranger à l'essence que nous examinons, qui n'emprunte rien à une autre nature.

IV. Contemplez donc ce Dieu qui n'est pas présent ici,

[1] « Fatendum est ubique esse Deum per divinitatis præsentiam, sed » non ubique per inhabitationis gratiam. » (S. Augustin, *Lettre* LXXXVII.) — [2] *Voy.* le fragment de Numénius traduit dans notre tome I, p. CII-CIII. — [3] « Le monde même tout entier n'est pas une de» meure digne de Dieu. Dieu est son lieu à lui-même, il est plein de » lui-même et il se suffit à lui-même : car il remplit et contient les » autres choses qui sont indigentes, solitaires et vides; mais il » n'est contenu lui-même par aucun lieu, parce qu'il est un, qu'il est » l'Être universel tout entier. » (Philon, *Allégories de la Loi*, I.)

absent là, mais qui est partout. Tous ceux qui ont une idée des dieux admettent qu'ils sont présents partout aussi bien que ce Dieu suprême. La raison force de le reconnaître. Or, puisque Dieu est partout, il n'est pas divisé ; sinon, il ne serait pas présent partout, il aurait ses parties, l'une ici, l'autre là. Il ne serait plus *un* : il ressemblerait à une étendue divisée en une foule de parties; il s'anéantirait dans cette division, et toutes ses parties ne formeraient plus le tout; enfin, il serait corps. Si cela est impossible, il faut admettre ce qu'on refusait de croire, ce dont témoigne toute nature humaine, savoir que Dieu est partout à la fois présent tout entier et identique. Si nous reconnaissons une pareille nature pour *infinie*, puisqu'elle n'a pas de bornes, n'avouerons-nous pas que rien ne lui manque? Si rien ne lui manque, c'est qu'elle est présente à chaque être[1]; si elle ne pouvait l'être, il y aurait des endroits où elle ne serait pas, il lui manquerait quelque chose. Les êtres qui existent au-dessous de l'Un existent en même temps que lui, sont auprès de lui, se rapportent à lui, se rattachent à lui comme ses créatures, en sorte que participer à ce qui est après lui, c'est participer à lui-même. Comme il y a dans le monde intelligible une multitude d'êtres, qui y occupent le premier, le second ou le troisième rang[2], comme ils y sont suspendus au centre unique d'une seule sphère, et qu'ils s'y trouvent tous ensemble sans qu'aucune distance les sépare, il en résulte que les êtres qui occupent le premier rang ou le second sont présents là même où se trouvent les êtres qui occupent le troisième rang.

V. Pour éclaircir ce point, on se sert souvent de la comparaison suivante : figurez-vous, dit-on, une multitude de rayons qui partent d'un centre unique, et vous arrive-

[1] Ficin ajoute *nusquam* dans sa traduction. Cette addition ne nous paraît pas nécessaire pour le sens. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 18, note 1.

rez à concevoir la multitude engendrée dans le monde intelligible. Mais, en admettant cette proposition que les choses engendrées dans le monde intelligible et qu'on nomme la multitude (τὰ πολλά) existent toutes ensemble, il faut ajouter une remarque : dans le cercle, les rayons qui ne sont pas distincts peuvent être supposés distincts, parce que le cercle est un plan; mais là où il n'y a même pas l'étendue propre au plan, où il n'y a que des puissances et des essences sans étendue, on doit concevoir toutes choses comme des centres unis ensemble dans un centre unique, comme seraient des rayons considérés avant tout développement dans l'espace et pris à leur origine, où ils ne forment avec le centre qu'un seul et même point. Si vous supposez des rayons développés, ils dépendront des points dont ils partent, et chaque point n'en sera pas moins un centre que rien ne séparera du premier centre : de cette manière, ces centres, tout en étant unis au premier centre, n'en auront pas moins leur existence individuelle, et formeront un nombre égal à celui des rayons dont ils sont les origines; autant de rayons viendront concourir au premier centre, autant il paraîtra y avoir de centres, et cependant tous ensemble ne feront qu'un. Si nous comparons donc tous les intelligibles à des centres, j'entends à des centres qui coïncident en un seul centre et s'unissent en lui, mais qui paraissent multiples à cause des divers rayons qui les manifestent sans les engendrer, ces rayons peuvent servir à nous donner une idée des choses par le contact desquelles l'Essence intelligible paraît être multiple et présente partout[1].

VI. Les intelligibles, en effet, s'ils forment une multitude, forment en même temps une *unité*; d'un autre côté, s'ils forment une unité, ils forment aussi une multitude en vertu de leur *nature infinie*. Ils sont la multitude dans

[1] *Voy.* la même comparaison *Enn.* III, liv. VIII, § 7, et *Enn.* IV, liv. III, § 11 et § 17; t. II, p. 225-226, 254, 288, 297-298.

l'unité et l'unité dans la multitude; ils subsistent tous ensemble. Ils dirigent leur acte vers le Tout, avec le Tout, et c'est encore avec le Tout qu'ils s'appliquent à la partie. La partie reçoit en elle l'action première comme si ce n'était que celle d'une partie; le Tout agit cependant : c'est comme si l'homme en soi descendant en un certain homme devenait cet homme sans cesser cependant d'être l'homme en soi. L'*homme matériel* (ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ ὕλῃ), procédant de l'*homme idéal* (ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἰδέαν), qui est unique, a produit une multitude d'hommes qui sont les mêmes parce qu'une seule et même chose a imprimé son sceau à une multitude. Ainsi l'homme en soi, chaque intelligible en soi, enfin l'Être universel tout entier n'est pas dans la multitude, mais la multitude est dans l'Être universel, ou plutôt se rapporte à lui : car, si la blancheur est partout présente dans le corps, ce n'est pas de la même manière que l'âme d'un individu est présente et identique dans tous les organes[1]. C'est de cette dernière façon que l'Être est présent partout.

VII. Notre être et nous-mêmes nous sommes ramenés à l'Être; nous nous élevons à lui, nous l'avons pour principe dès l'origine. Nous pensons les intelligibles [contenus dans l'Être] sans en avoir ni des images ni des empreintes; par conséquent, si nous pensons les intelligibles, c'est que nous sommes les intelligibles mêmes. Puisque nous participons à la véritable science, nous sommes les intelligibles, non parce que nous les recevons en nous, mais parce que nous sommes en eux[2]. Comme les autres êtres sont aussi

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. II, § 1; t. II, p. 255, et note 2. — [2] *Voy.*, pour plus de développements, ci-dessus *Enn.* V, liv. v, § 1-2, p. 70-74. Tout ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le fait précéder des réflexions suivantes : « Plotinus, ut quæ mens nos» tra non credit, non opinatur, sed intelligit, nimirum in con» spicua veritatis luce, hæc ipsamet sit, seque conspiciendo hæc » intelligat, et hæc intelligendo semet intelligat, ita disserit.... Quæ

bien que nous les intelligibles, nous sommes tous les intelligibles. Nous sommes tous les intelligibles en tant que subsistant avec tous les êtres à la fois; par conséquent, tous ensemble nous formons une seule unité. Quand nous portons nos regards hors de Celui dont nous dépendons, nous ne reconnaissons plus que nous sommes une unité : nous ressemblons alors à une pluralité de visages qui [étant disposés circulairement] formeraient une pluralité vus de l'extérieur, mais qui ne formeraient à l'intérieur qu'une seule tête. Si un de ces visages pouvait se retourner, soit par lui-même, soit par le secours de Minerve[1], il verrait qu'il est lui-même Dieu, qu'il est l'Être universel; sans doute il ne se verrait pas d'abord comme étant universel, mais ne pouvant ensuite trouver un point d'arrêt pour fixer ses propres limites et déterminer jusqu'où il est lui, il renoncerait alors à se distinguer de l'Être universel, il arriverait à

» non alio magis videntur pertinere, quam ad illas verissimas et » evidentissimas rationes, quas prima principia scientiarum et dis» ciplinarum, et habitum (ni fallor) intellectus vocant. Quum enim » veritates istæ necessariæ sempiternæ et immutabiles hinc esse » videantur, illinc vero complexæ compositæque pluribus ex parti» bus sint, et procul sint ab illa simplicitate quæ Entis vere æterni et » vere incommutabilis propria est; non video quid aptius dici pos» sit quam quod has veritates et compositas et tamen necessarias » atque indissolubiles mens nostra in seipsa intueatur, tanquam alibi » sibi concretum, ut quæ et ipsa simul complexum quid sit et im» mortale. » (*Dogmata theologica*, t. I. p. 145.) On trouve les mêmes idées dans le passage suivant de saint Augustin : « Ubinam sunt » illæ regulæ scriptæ, ubi quid sit justum et injustus agnoscit, ubi » cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptæ » sunt, nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur, unde omnis » lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam, » non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur, etc. » (*De Trinitate*, XIV, 15.)

[1] Plotin fait ici allusion aux vers 194-200 de l'*Iliade* : « Minerve » descendit du ciel... Elle se plaça derrière le fils de Pélée, et le » saisit par sa blonde chevelure, etc. »

l'Être universel sans changer de place[1], en demeurant là même où est édifié l'Être universel.

VIII. Je crois que quiconque considérera la *participation de la matière aux idées* (ἡ τῆς ὕλης τῶν εἰδῶν μετάληψις) ajoutera plus volontiers foi à ce que nous disons ici, ne le déclarera plus impossible et n'élèvera plus aucun doute à ce sujet. Il me semble en effet nécessaire d'admettre qu'il n'y a pas d'un côté les idées séparées de la matière, de l'autre la matière placée loin d'elles, puis une *irradiation* (ἔλλαμψις) descendant d'en haut sur la matière. Une pareille conception n'aurait point de sens[2]. Que signifieraient, en effet, cette séparation des idées et cet éloignement de la matière? Ne serait-il pas alors fort difficile d'expliquer et de comprendre ce qu'on appelle la participation aux idées? On ne peut en faire saisir le sens que par des exemples. Sans doute, quand nous parlons d'irradiation, nous ne voulons pas désigner par là un fait semblable à l'irradiation d'un objet visible. Mais, comme les formes matérielles sont des images et qu'elles ont les idées pour archétypes, nous disons qu'elles sont illuminées par les idées afin de faire comprendre que ce qui est illuminé est séparé de ce qui illumine. Pour nous exprimer maintenant plus exactement, il nous reste à établir que l'idée n'est pas séparée localement de la matière et ne se reflète pas en elle comme un objet dans l'eau; au contraire, la matière entoure l'idée de tous côtés, la touche en quelque sorte sans la toucher, puis reçoit d'elle dans tout son ensemble ce qu'elle est capable de recevoir par son voisinage, sans qu'il y ait nul intermédiaire,

[1] Il y a dans le texte εἰς ἅπαν τὸ πᾶν ἥξει προελθὼν οὐδαμοῦ. Steinhart fait remarquer à ce sujet la propriété de l'expression employée par Plotin: « In hac oppositione πᾶς totum ut partibus com» positum, ἅπας ut una notione comprehensum indicat, quod est » omnino horum vocabulorum discrimen. » (*Meletemata plotiniana*, p. 46, note.) — [2] Pour plus de développement, *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 7-19; t. II, p. 142-170.

sans que l'idée parcoure toute la matière, ou plane au-dessus d'elle, sans qu'elle cesse de rester en soi[1].

Puisque l'idée du feu, par exemple, n'est pas dans la matière, représentons-nous la matière comme servant de sujet aux éléments : l'idée du feu, sans descendre elle-même dans la matière, donnera la forme du feu à toute la matière ignée, tandis que le feu, d'abord mêlé à la matière, constituera une masse multiple. La même conception peut s'appliquer aux autres éléments. Si donc le feu intelligible apparaît en toutes choses comme y produisant une image de lui-même, il ne produit pas[2] cette image dans la matière comme s'il en était séparé localement, à la manière de l'irradiation d'un objet visible (sans cela il serait quelque part et il tomberait sous les sens). Puisque le feu universel est multiple, c'est que, tandis que son idée demeure en elle-même hors de tout lieu, il a engendré de lui-même les lieux[3] ; sinon, il faudrait que, devenu multiple [par ses parties], il s'étendît en s'éloignant de lui-même, pour être multiple de cette manière et participer plusieurs fois au même principe. Or, étant indivisible, l'idée n'a pas donné une partie de son essence à la matière ; cependant, malgré son unité, elle a communiqué une forme à ce qui n'est pas contenu dans son unité ; elle a accordé sa présence à l'univers sans façonner ceci par une de ses parties, cela par

[1] « La manière dont la substance corporelle universelle réside » dans la substance spirituelle universelle doit être comparée à la » manière dont le corps réside dans l'âme. De même que l'âme environne le corps et le porte, de même la substance spirituelle universelle environne le corps universel du monde et le porte ; et de » même que l'âme est en elle-même séparée du corps et s'attache » à lui sans le toucher, de même la substance spirituelle est en elle-» même séparée du corps du monde et s'attache à lui sans le tou-» cher. » (Ibn-Gébirol, *Source de la vie*, liv. II ; trad. de M. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 36.) — [2] Nous ajoutons ici la négation avec Ficin et Kirchhoff. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 17 ; t. II, p. 163.

une autre: c'est tout entière qu'elle a façonné et le tout et les individus[1]. Il serait ridicule en effet de supposer qu'il y ait une multitude d'idées du feu, afin que chaque feu soit façonné par une idée particulière : par là, les idées seraient innombrables. Ensuite, comment diviser les choses qui ont été engendrées par le feu, puisqu'il est un et continu? Si nous augmentons le feu matériel en y ajoutant un autre feu, c'est évidemment la même idée qui produira dans cette portion de matière les mêmes choses que dans le reste : car ce ne saurait être une autre idée.

IX. Que l'on conçoive réunis en une sphère tous les éléments lorsqu'ils ont été engendrés, on ne dira certainement pas que cette sphère a plusieurs auteurs, dont l'un aurait fait telle partie et l'autre telle autre partie; mais on reconnaîtra que la production de cette sphère a un auteur unique qui l'a faite en agissant tout entier, sans produire telle ou telle portion par telle ou telle de ses parties[2]: car, dans ce dernier cas, la sphère aurait encore plusieurs auteurs, si l'on ne rapportait pas la production de l'ensemble à un principe unique et indivisible; or, bien qu'un principe unique et indivisible soit l'auteur de la sphère entière, il ne se répand cependant pas en elle; c'est la sphère entière qui est suspendue à son auteur. Une seule et même vie contient la sphère entière, parce que celle-ci est placée dans une seule vie. Toutes les choses qui sont dans la sphère se ramènent donc à une vie unique, et toutes les âmes forment une Ame qui est une, mais qui est en même temps infinie. C'est pourquoi quelques philosophes ont dit que *l'âme est un nombre*[3]; d'autres que *le nombre*

1 « Deus autem mundo infusus fabricat, præsentia majestatis facit » quod facit, præsentia sua gubernat quod fecit. Sic ergo erat in » mundo, quomodo per quem mundus factus est. » (S. Augustin, *In Evangelium Joannis tractatus* 2.) — 2 *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 12; t. I, p. 291.— 3 *Voy.* ci-après liv. VI, § 16, p. 398. Cette assertion se trouve aussi dans l'*Ennéade* III, liv. VI, § 2; t. II, p. 127.

donne de l'accroissement à l'âme, entendant par là sans doute que l'Ame ne manque à aucune chose, qu'elle est partout sans cesser d'être elle-même. Si le monde était encore plus grand, la puissance de l'Ame ne s'en étendrait pas moins à toutes choses, ou plutôt le monde serait encore dans l'Ame universelle. Quant à l'expression *donner de l'accroissement à l'âme*, il ne faut pas la prendre au propre, mais entendre par là que l'Ame, malgré son unité, n'est nulle part absente : car l'unité de l'Ame n'est pas une unité qu'on puisse mesurer; c'est là le propre d'une autre essence qui revendique à tort pour elle l'unité, et qui n'arrive à paraître une que par sa participation à l'unité. L'Être qui est véritablement un n'est pas une unité composée de plusieurs choses : car le retranchement de l'une d'elles ferait périr l'unité totale; il n'est pas non plus séparé des autres choses par des limites : car si les autres choses étaient rapprochées de lui, il deviendrait plus petit dans le cas où celles-ci seraient plus grandes; ou bien il se fragmenterait en voulant se répandre dans toutes, et, au lieu d'être présent tout entier à toutes, il serait réduit à toucher leurs parties par ses propres parties. Ainsi, il ignorerait complétement où il serait placé, se trouvant incapable de constituer un tout continu, puisqu'il serait fragmenté. Si donc cet Être peut à juste titre être appelé un, si l'unité peut être affirmée de son essence, il faut qu'il paraisse contenir d'une certaine manière par sa puissance la nature opposée à la sienne, c'est-à-dire la multitude, qu'il ne tire pas cette multitude du dehors, mais qu'il la possède de lui-même et par lui-même, qu'il soit véritablement un, et que par son unité il soit infini et multiple. Étant tel, il paraît être partout une raison [une essence] qui est unique et qui se contient elle-même; il est lui-même celui qui contient[1], et

[1] Kirchhoff retranche ce membre de phrase. Nous n'en voyons pas la raison.

se contenant ainsi il n'est nulle part éloigné de lui-même, il est partout en lui-même. Il n'est séparé d'aucun autre être par une distance locale : car il existait avant toutes les choses qui sont dans un lieu ; il n'avait aucun besoin d'elles ; ce sont elles, au contraire, qui ont besoin d'être édifiées sur lui[1]. Quand elles sont édifiées sur lui, il ne cesse pas pour cela d'avoir son fondement en lui-même. Si ce fondement venait à être ébranlé, aussitôt toutes les autres choses périraient, puisqu'elles auraient perdu la base sur laquelle elles reposaient[2]. Or, cet Être ne saurait perdre la raison au point de se dissoudre en s'éloignant de lui-même, et d'aller, quand il se conserve en demeurant en lui-même, se confier à la nature trompeuse du lieu[3] qui a besoin de lui pour être conservé.

X. Cet Être demeure donc sagement en lui-même, et il ne saurait devenir inhérent aux autres choses. Ce sont celles-ci au contraire qui viennent se suspendre à lui, cherchant comme avec passion où il se trouve. C'est là cet amour qui veille à la porte de ce qu'il aime[4], qui se tient

[1] « Les hommes, ne pouvant pas être par eux-mêmes, sont contenus dans un lieu et subsistent dans le Verbe de Dieu ; mais Dieu » est par lui-même, contenant toutes choses et n'étant contenu par » aucune d'elles : car il est en toutes choses par sa bonté et sa » puissance, et il est hors de toutes choses par sa nature propre. » (S. Athanase, *Lettre sur les Décrets du concile de Nicée*, § 11.) — [2] « An vero cœlum et terra quæ fecisti, et in quibus me fecisti, » capiunt te? An quia sine te non esset quidquid est, fit ut quid» quid est capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto ut ve» nias in me, qui non essem nisi esses in me? An potius non essem » nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ? » (S. Augustin, *Confess.*, I, 2.) — [3] *Voy.* le passage de Platon cité ci-après p. 367, note 4. — [4] « L'Amour est toujours pauvre, et non pas » délicat et beau comme la plupart des gens se l'imaginent, mais mai» gre, défait, sans chaussure, sans domicile, n'ayant point d'autre » lit que la terre, point de couverture, couchant à la belle étoile » auprès des portes et dans les rues, enfin, en digne fils de sa mère, » toujours misérable. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 300.)

toujours près du beau, agité du désir de le posséder et s'estimant heureux d'avoir part à ses dons. En effet, l'amant de la céleste beauté ne reçoit pas la beauté même, mais, comme il se trouve près d'elle, il a part à ses faveurs, tandis qu'elle demeure immuable en elle-même. Il y a ainsi beaucoup d'êtres qui aiment une seule et même chose, qui l'aiment tout entière, et qui, lorsqu'ils la possèdent, la possèdent tout entière dans la mesure où ils en sont capables : car c'est tout entière qu'ils souhaitent la posséder[1]. Pourquoi donc cet Être ne suffirait-il pas seul à tous en demeurant en soi? Il suffit précisément parce qu'il demeure en soi : il est beau, parce qu'il est tout entier présent à tous.

La Raison (τὸ φρονεῖν) est aussi tout entière pour tous; elle est commune à tous, parce qu'elle n'est pas différente en différents lieux : il serait en effet ridicule qu'elle eût besoin d'être dans un lieu. La Raison d'ailleurs ne ressemble pas à la blancheur[2] : car [la blancheur est la qualité d'un corps, tandis que] la Raison n'appartient en rien au corps. Si nous participons réellement à la Raison, nous aspirons nécessairement à une chose une et identique, qui existe en elle-même tout entière à la fois[3]. Quand nous participons à cette Raison, nous ne

[1] Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Fundamentum aliud immensitatis est Pulchritudo, ad quam omnia suspirant, » et nativo ideoque non irrito amore rapiuntur. Illa vero ad se pro» lectat omnia, et utcunque irradiat, omnibus præsens ut delectet, » et in se refuga tamen ac secreta, ut amplius prolectet... Sic Ploti» nus omnipræsentiam depingit non tam Dei ad res, quam rerum » ad Deum; et præsentiam quidem non tam localem quam amato» riam; ut omnia non suo quasi situ Deo adjaceant, sed amoris vin» culo et amplexu quasi summo pulchro inhæreant. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 246.) — [2] *Voy.* ci-dessus, § 1, p. 315. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 5; t. II, p. 337. Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Fundamentum aliud immensitatis Dei est » Veritas. Deus enim veritas est qua vera sunt quæcunque sunt » omnia; ergo in omnibus plane entibus est : omnia enim, quatenus

la recevons pas par fragments, mais tout entière, et la Raison que tu possèdes tout entière n'est pas différente de celle que je possède moi-même[1]. Nous trouvons une image de cette unité de la Raison dans les assemblées et dans les réunions, où tous les assistants paraissent concourir à

» sunt, vera sunt. Item Deus veritas est, non tantum quam, sed qua » intelligimus, uti luce mentibus ad quidlibet intelligendum apprime » necessaria ; ergo ubique est : nam ubique licet intelligentiæ va- » care. Denique Deus veritas est, et idearum fons, et exemplar om- » nibus entibus, tum corporeis, tum incorporeis, et dum fiunt, et » quamdiu fiunt, jugiter imprimendum ; ergo ubique est... Sic Plo- » tinus omnes intelligere satagentes ad unum aliquod ubique præ- » sens veritatis et intelligentiæ lumen concurrere demonstrat, ut » et illud et illo videant, etc. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 246.)

[1] On trouve les mêmes idées développées avec beaucoup de force dans le passage suivant de saint Augustin : « *Habemus igitur* [*ve-* » *ritatem et sapientiam*] *qua fruamur omnes æqualiter atque com-* » *muniter* ; nullæ sunt angustiæ, nullus in ea defectus. Omnes ama- » tores suos, nullo modo sibi invidos, recipit ; et omnibus communis » est, et singulis casta est. Nemo alicui dicit, recede, ut etiam ego » accedam ; remove manus, ut etiam ego amplectar. Omnes inhæ- » rent, omnes ipsam tangunt. Cibus ejus nulla ex parte discerpitur ; » nihil de ipsa bibis quod ego non possim. Non enim ab ejus com- » munione in privatum tuum mutuas aliquid ; sed quod tu de illa ca- » pis et mihi manet integrum. Quod te inspirat, non exspecto ut » reddatur abs te et sic ego inspirer ex eo : non enim aliquid ejus » aliquando fit cujusquam unius aut quorumdam proprium ; sed » simul omnibus tota est communis... At illa veritatis et sapientiæ » pulchritudo de toto mundo ad se conversis qui diligunt eam om- » nibus proxima est, omnibus sempiterna : nullo loco est ; nusquam » deest ; foris admonet, intus docet, etc. » (*De Libero arbitrio*, II, 14.) C'est de saint Augustin que Fénelon s'est inspiré sans doute dans ces lignes si connues qui sont également conformes aux idées de notre auteur : « Ce maître est partout, et sa voix se fait enten- » dre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à » moi... Deux hommes qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais » entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison » avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions com- » munes, parlent aux deux extrémités de la terre comme s'ils étaient » de concert, etc. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, I, ch. 2.)

former une Raison unique : il semble que chacun, isolé des autres, soit impuissant à trouver la Raison, mais que, dans une réunion où il y a concert entre les esprits[1], tous ensemble, en s'appliquant à un seul objet, engendrent ou plutôt découvrent la Raison. Qui empêche en effet que des esprits différents ne soient unis au sein d'une seule et même Intelligence[2]? Quoique l'Intelligence nous soit ainsi commune avec les autres hommes, nous ne nous apercevons pas de cette communauté. C'est comme si, touchant un seul objet avec plusieurs doigts, on s'imaginait par suite qu'on touche plusieurs objets; ou bien encore c'est comme si l'on frappait une seule corde de la lyre sans la voir [et en croyant toucher des cordes différentes].

Revenons à notre sujet. Nous avions à rechercher comment nous atteignons le Bien avec nos âmes. Le Bien que tu atteins n'est pas différent de celui que j'atteins moi-même; il est le même. Et quand je dis qu'il est le même, je n'entends pas que du Bien découlent sur nous deux des choses différentes, de telle sorte qu'il soit, lui, quelque part là-haut, tandis que ses dons descendent ici-bas[3]; j'entends au contraire que Celui qui donne est présent à ceux qui reçoivent, afin que ceux-ci reçoivent véritablement; j'entends de plus qu'il fait ses dons à des êtres qui lui sont intimement unis, et non à des êtres qui lui seraient étrangers : car les dons intellectuels ne se communiquent pas d'une manière locale. On voit même des corps différents,

[1] Il y a dans le texte : ἐν τῇ συνόδῳ καὶ τῇ ὡς ἀληθῶς συνέσει. Plotin fait ici allusion au double sens de σύνεσις, qui signifie à la fois *compréhension* et *réunion*. — [2] « C'est elle [cette raison supérieure] par qui les hommes de tous les siècles et de tous les » pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, » et qui les tient unis par certaines règles invariables, qu'on nomme » les premiers principes, etc. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, I, ch. 2.) — [3] Il y a ici une lacune de quelques mots que nous suppléons d'après la traduction de Ficin.

malgré la distance qui les sépare, recevoir les mêmes dons, parce que le don accordé et l'effet produit aboutissent à une même chose; bien plus, toutes les actions et les passions qui se produisent dans le corps de l'univers sont contenues dans son sein, et rien ne lui vient du dehors. Or si un corps, qui par sa nature se fuit en quelque sorte lui-même [parce qu'il est dans un écoulement perpétuel], ne reçoit cependant rien du dehors, comment une essence qui n'a point d'étendue tiendrait-elle quelque chose du dehors? Par conséquent, étant tous contenus dans un seul et même principe, nous voyons le Bien et nous le touchons tous ensemble par la partie intelligible de notre être[1].

D'ailleurs, le monde intelligible a bien plus d'unité que le monde sensible : autrement, il y aurait deux mondes sensibles, puisque la sphère intelligible ne différerait pas de la sphère sensible si elle n'avait pas plus d'unité que cette dernière. Elle l'emportera donc sous le rapport de l'unité. Il serait en effet ridicule d'admettre que l'une des deux sphères eût une étendue conforme à sa nature, tandis que l'autre, sans aucune nécessité, s'étendrait et s'écarterait de son centre. Pourquoi dans le monde intelligible toutes choses ne conspireraient-elles pas à l'unité? Là, en effet, aucune ne fait obstacle à l'autre par son impénétrabilité, pas plus que la conception que vous avez d'une notion ou d'une proposition ne fait obstacle à celle que j'en ai moi-même, pas plus que des notions diverses ne se font obstacle l'une à l'autre dans une seule âme. — Cette

[1] Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Fundamentum aliud immensitatis divinæ est ipsum Bonum, quod unum et » idem totumque omnes et omnia expetunt, et pro viribus suis » invadunt et complectuntur, ideoque illi præsentissima et conjunctissima esse collaborant; ipsum vero omnibus intimum hanc sui » famem inserit et instigat, eamque non quasi corporali in longinquum transmissione, sed spiritali immeatione exsaturat. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 246.)

union, dira-t-on, ne saurait avoir lieu pour des essences. — Oui, répondrons-nous, mais seulement si l'on ose supposer que les essences véritables sont des masses corporelles.

XI. Comment l'intelligible, qui n'a point d'étendue, peut-il pénétrer dans tout le corps de l'univers, qui a tant d'étendue? Comment reste-t-il un et identique et ne se fragmente-t-il pas? C'est la question que nous avons déjà soulevée plusieurs fois, et nous avons cherché à y faire une réponse qui ne laissât aucune incertitude sur ce sujet[1].

Nous avons souvent démontré que les choses sont ainsi; cependant il est bon d'en donner encore quelques preuves convaincantes, quoique nous ayons déjà donné la démonstration la plus forte, la plus évidente, en enseignant quelle est la nature de l'intelligible, en expliquant qu'elle ne ressemble pas à une vaste masse, à une énorme pierre qui, placée dans l'espace, y occuperait une étendue déterminée par sa propre grandeur, et serait incapable d'en dépasser les limites : car sa masse et sa puissance auraient pour mesure sa propre nature, qui est d'être une pierre. L'Être intelligible, au contraire, étant la *nature première*, n'a pas d'étendue mesurée ni limitée, parce qu'il est lui-même la mesure de la nature sensible, qu'il est la puissance universelle sans nulle grandeur déterminée. Il n'est pas non plus dans le temps, parce que le temps se divise continuellement en intervalles, tandis que l'éternité demeure dans son identité, domine et surpasse le temps par sa puissance perpétuelle, quoique celui-ci paraisse avoir un cours illimité[2]. On peut comparer le temps à une ligne qui, tout en s'étendant indéfiniment, dépend toujours d'un point et tourne autour de lui, en sorte que, quel que soit l'endroit où elle s'avance, elle laisse toujours apercevoir en elle ce point immobile autour duquel elle se meut circulairement.

[1] *Voy.* encore ci-après liv. VII, § 40. — [2] *Voy. Enn.* III, liv. VII, *De l'Éternité et du Temps.*

Si, par sa nature, le temps est avec l'Être identique dans le même rapport [que cette ligne est avec son centre], et si l'Être identique est infini par sa puissance aussi bien que par son éternité, il faut qu'en vertu de sa puissance infinie il produise une nature qui soit en quelque sorte parallèle à cette puissance infinie, qui s'élève avec elle et dépende d'elle, qui essaie enfin d'égaler par le cours mobile du temps cette puissance qui demeure immuable en elle-même[1]. Mais alors même cette puissance de l'Être intelligible reste supérieure à l'univers parce que c'est elle qui en détermine l'extension.

Comment donc la nature inférieure participe-t-elle à l'intelligible, dans la mesure du moins où elle peut y participer ? — Elle y participe parce que l'intelligible est présent tout entier partout, quoique, par suite de l'impuissance des choses qui le reçoivent, il ne soit pas aperçu tout entier dans chacune d'elles. L'Être identique est présent partout, non comme le triangle matériel (qui est multiple sous le rapport du nombre dans plusieurs sujets quoiqu'il y soit identique sous le rapport de l'essence), mais comme le triangle immatériel duquel dépendent les triangles matériels.—Pourquoi donc le triangle matériel n'est-il pas partout, comme le triangle immatériel?—C'est que la matière ne participe pas tout entière au triangle immatériel, qu'elle reçoit aussi d'autres formes, qu'elle ne s'applique pas tout entière à tout intelligible. En effet, la *nature première* ne se donne pas tout entière à toute chose ; mais elle se communique d'abord aux genres premiers [de l'Être], puis par ceux-ci elle se communique aux autres êtres ; du reste, elle n'en est pas moins dès le principe présente à l'univers entier.

XII. Mais comment est-elle présente à l'univers entier ? —Elle lui est présente parce qu'elle est la Vie une. En effet, dans le monde considéré comme un être vivant, la Vie ne

[1] *Voy.* le passage de Platon cité dans le tome II, p. 172, note 1.

s'étend pas jusqu'à certaines limites, au delà desquelles elle ne puisse plus se répandre; elle est partout.—Mais, dira-t-on, comment est-elle partout? — Qu'on se le rappelle : la puissance de la Vie n'est pas une quantité déterminée; si, par la pensée, on la partage à l'infini, néanmoins elle se montre toujours avec son caractère fondamental d'infinité. Cette Vie ne contient point de matière[1]; par conséquent, elle ne peut se fragmenter comme une masse et finir par se réduire à rien. Lors donc que vous avez conçu la puissance inépuisable et infinie de l'Être intelligible, sa nature incessante, infatigable, qui se suffit complétement à elle-même, au point que sa vie déborde pour ainsi dire, quel que soit le lieu sur lequel vous portiez votre regard ou arrêtiez votre attention, où trouverez-vous que l'Être intelligible ne soit pas présent[2]? Tout au contraire, vous ne pouvez ni dépasser sa grandeur ni arriver à quelque chose d'infiniment petit, comme si l'Être intelligible n'avait plus rien à donner au delà et qu'il s'épuisât peu à peu.

Quand vous aurez donc embrassé l'Être universel et que vous reposerez dans son sein, ne cherchez rien au delà. Sinon, vous vous éloignerez de lui, et, attachant vos regards sur un objet étranger, vous ne verrez pas ce qui vous est présent. Si au contraire vous ne cherchez rien au delà, vous serez ainsi semblable à l'Être universel. Comment? C'est que vous serez uni à lui tout entier, que vous ne vous serez pas arrêté à une de ses parties, que vous ne vous direz même pas : Voilà ce que je suis. En oubliant l'être particulier que vous êtes, vous deviendrez l'Être universel. Vous étiez bien déjà l'Être universel, mais vous étiez quelque chose en outre; vous étiez par cela même inférieur,

[1] Le texte de cette phrase est défectueux. Nous en donnons le sens probable en suivant Ficin. — [2] Cette phrase et celles qui suivent sont commentées par Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XLIV, dans notre tome I, p. LXXXIV.



parce que ce que vous possédiez outre l'Être universel ne vous venait pas de l'Être universel (car on ne peut rien lui ajouter), mais bien plutôt de ce qui n'est pas universel. Lorsque vous devenez un être déterminé, parce que vous empruntez quelque chose au non-être, vous cessez d'être universel. Mais, si vous abandonnez le non-être, vous vous augmenterez vous-même. C'est en écartant tout le reste qu'on trouve l'Être universel : car tant qu'on est avec le reste, l'Être universel ne se manifeste pas. Il n'approche pas de vous pour vous faire jouir de sa présence : c'est vous qui vous écartez de lui quand il n'est pas présent[1]. Il y a plus : quand vous vous écartez, vous ne vous écartez pas proprement de lui (car il continue d'être présent), vous n'en êtes pas éloigné, mais, tout en étant près de l'Être, vous vous êtes détourné de lui[2]. C'est ainsi que les autres dieux mêmes, quoiqu'ils soient présents à beaucoup d'hommes, ne se révèlent souvent qu'à un seul, parce que

[1] Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Denique immensa evadit anima et ubique esse incipit, quum mentem et amorem imprimis suum a particularibus et corporeis entibus avellens, se totum in amplexum Entis universi sive Dei transfert ; ad illud et cum illo se expandit, in illo diffunditur sine limite, et in infinito sine fine per immensum dilatatur. Amor enim rerum singularium coarctat animam, earum accessione minor evadit ; parvis et minutis adhærendo minuitur et angustatur. At ubi universo Bono sese vindicat, universa evadit et ipsa ; et toti tota adhærens ei qui ubique et ipsum ubique est, ubique et ipsa quodammodo est. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 249.) — [2] « O mon Dieu, si tant d'hommes ne vous découvrent pas dans ce beau spectacle que vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main ; mais les sens et l'application qu'ils excitent emportent toute l'application de l'esprit... Vous vous montrez partout, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir... Vous êtes auprès d'eux et au dedans d'eux ; mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, I, ch. 3.)

celui-là seul peut les contempler. Ces dieux [dit le poëte], prenant mille aspects divers, parcourent les cités[1]. Mais c'est vers le Dieu suprême que se tournent toutes les cités ainsi que toute la terre et tout le ciel : car c'est par lui et en lui que l'univers subsiste. C'est également de lui que tiennent leur existence les êtres véritables ; c'est à lui que tous sont suspendus, jusqu'à l'Ame et à la Vie universelle ; c'est enfin à son unité infinie qu'ils viennent tous aboutir, unité qui est infinie précisément parce qu'elle n'a pas d'étendue[2].

[1] Il y a dans le texte : παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστρωφῶσι τὰς πόλεις. C'est la reproduction du vers 486 du chant XVII de l'*Odyssée* :

παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας.

Voici la traduction complète de ce passage d'*Homère* :

» Les dieux eux-mêmes, sous les traits d'étrangers,
» Prenant mille aspects divers, parcourent les cités
» Pour connaître la justice des hommes ou leur injustice. »

Ficin traduit la phrase de Plotin d'une manière inexacte : « Sed » hi quidem dii prorsus omnigeni, præsentes ubique, civitates » *ad meliora convertunt.* »

[2] Ficin traduit cette fin inexactement : « Atqui et ipsum, quod » ens modo dicebam, penes magnitudinem infinitam conspirat in » unum. »

LIVRE SIXIÈME.

DES NOMBRES[1].

I. La *multitude* consiste-t-elle dans l'éloignement de l'unité (ἀπόστασις τοῦ ἑνός)? L'*infinité* est-elle cet éloignement porté aux dernières limites parce qu'elle est une multitude innombrable? S'ensuit-il que l'infinité soit un mal, et que nous soyons mauvais nous-mêmes quand nous sommes multitude? — [Cela paraît probable :] car chaque être devient multiple quand, ne pouvant demeurer tourné vers lui-même, il s'épanche, il s'étend en se divisant; perdant ainsi toute unité dans son expansion, il devient *multitude*, parce qu'il n'y a plus rien qui tienne ses parties unies entre elles. Si cependant il y a encore quelque chose qui tienne ses parties unies entre elles, alors, tout en s'épanchant, l'être demeure et il devient *grandeur*[2].

Mais quel mal y a-t-il dans la grandeur? — Si l'être qui est devenu grand pouvait sentir, [il sentirait ce qui est survenu de mal en lui : car] il sentirait qu'il est sorti de lui-même, qu'il s'en est même beaucoup éloigné. Aucun être, en effet, ne cherche ce qui est autre que lui; tout être se cherche lui-même. Le mouvement par lequel un être sort de lui-même a pour cause la témérité[3] ou la nécessité[4]. Chaque être existe au plus haut degré, non quand il devient multiple ou grand, mais quand il s'appartient; or il s'appar-

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] *Voy.* ci-dessus liv. III, § 12, p. 270. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. 3, note 2. — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 7; t. II, p. 491.

tient quand il se concentre en lui-même. Ce qui désire devenir grand d'une autre manière ignore en quoi consiste la vraie grandeur; au lieu d'aller à son but légitime, il se tourne vers le dehors. Se tourner au contraire vers soi-même, c'est rester en soi. On en a la preuve dans ce qui participe à la grandeur : si l'être se développe de sorte que chacune de ses parties existe à part, chaque partie existera bien, mais l'être lui-même ne sera plus ce qu'il était à l'origine. Afin qu'il demeure ce qu'il est, il faut que toutes ses parties convergent vers l'unité, de manière que, pour être ce qu'il est par son essence, il ne doit pas être grand, mais un : lorsqu'il possède la grandeur et la quantité qui est en elle, il s'évanouit; lorsqu'il possède l'unité, il se possède lui-même. Sans doute l'univers est à la fois grand et beau; mais il n'est beau qu'autant que l'unité le contient et l'empêche de se perdre dans l'infini. D'ailleurs, s'il est beau, ce n'est pas parce qu'il est grand, mais parce qu'il participe à la beauté; or, s'il a eu besoin de participer à la beauté, c'est parce qu'il est devenu grand: en effet, isolé de la beauté, et considéré en lui-même comme grand, il paraîtrait laid. A ce point de vue, ce qui est grand est avec la beauté dans le rapport de la matière avec la forme, parce que ce qui a besoin d'être orné est multiple; par conséquent, ce qui est grand a d'autant plus besoin d'être orné et est d'autant plus laid [qu'il est plus grand].

II. Que faut-il donc penser de ce qu'on nomme le nombre de l'infini? — Il faut commencer par examiner comment, s'il est infini, il peut être un nombre. En effet, les objets sensibles ne sont pas infinis, par conséquent, le nombre qui se trouve en eux ne saurait être infini, et celui qui les nombre ne nombre point l'infini. Les supposât-on deux fois plus nombreux ou beaucoup plus nombreux encore, on les déterminerait toujours; si on les multiplie par rapport à l'avenir ou au passé, on les détermine encore. Dira-t-on que le nombre n'est pas infini d'une manière absolue, mais

seulement [d'une manière relative] en ce sens qu'il est toujours possible d'y ajouter ? Mais celui qui nombre ne crée pas les nombres ; ils étaient déjà déterminés et ils existaient [avant d'être conçus par celui qui nombre][1]. Comme les êtres sont déterminés dans le monde intelligible, le nombre y est également déterminé par la quantité des êtres. De même que nous rendons l'homme multiple en lui ajoutant le beau et les autres choses de ce genre ; de même, à l'image de chaque essence intelligible nous faisons correspondre une image du nombre; et de même que nous pouvons multiplier par la pensée une ville qui n'existe pas, de même nous multiplions les nombres ; quand nous nombrons les parties du temps, nous nous bornons à leur appliquer les nombres que nous avons en nous-mêmes et qui ne cessent pas pour cela de rester en nous.

III. Comment l'infini est-il arrivé à l'existence malgré sa nature d'infini ? car les choses qui sont arrivées à l'existence et qui subsistent ont été préalablement comprises dans un nombre. — Avant de répondre à cette question, il faut examiner si, lorsqu'elle fait partie des êtres véritables, la multitude peut être mauvaise. Là-haut, la multitude reste unie et est empêchée d'être complétement multitude, parce qu'elle est l'Être un ; mais celui-ci est inférieur à l'Un par cela même qu'il est multitude, et, de cette manière, il est imparfait par rapport à l'Un. Ainsi, n'ayant point la même nature que l'Un, mais une nature en quelque sorte dégradée [par rapport à lui], il lui est inférieur ; mais, par l'effet de l'unité qu'il tient de l'Un [puisqu'il est l'Être un], il a encore un caractère vénérable, il ramène à l'unité la multitude qu'il contient et il la fait subsister d'une manière immuable.

Comment donc l'infini peut-il se trouver dans le monde intelligible[2] ? Ou il se trouve parmi les êtres véritables, et

[1] *Voy.* ci-après, § 16, p. 397. — [2] *Voy.* ci-après, 17, p. 399.

alors il est déterminé ; ou il n'est point déterminé, et alors il ne se trouve pas parmi les êtres véritables, mais il doit être placé parmi les choses qui sont dans un devenir perpétuel, telles que le temps[1]. — L'infini est déterminé, mais il n'en est pas moins infini : car ce n'est pas le *terme* (ou le *fini*, *τὸ πέρας*) qui reçoit la détermination, c'est l'infini[2] ; et il n'y a entre le terme et l'infini aucun intermédiaire qui reçoive la détermination. Cet infini fuit en quelque sorte l'*idée du terme*[3], mais il est contenu par ce qui l'embrasse extérieurement. Quand je dis qu'il fuit, je n'entends pas qu'il aille d'un lieu dans un autre (car il n'a point de lieu), mais je veux dire que le lieu a existé dès que cet infini a été embrassé[4]. Il ne faut pas s'imaginer que ce qu'on nomme le mouvement de l'infini consiste dans un déplacement, ni admettre

1 Cette objection est tirée de la doctrine d'Aristote. *Voy.* notre tome II, p. 194, note 4. — 2 Plotin paraît faire ici allusion à la doctrine de Platon sur le *fini* et l'*infini* : « Je dis donc que » les deux espèces par lesquelles je propose de commencer l'exa- » men sont celles dont j'ai parlé tout à l'heure, le *fini* et l'*in- » fini*. Je vais m'efforcer de montrer que l'infini est en quelque » sorte plusieurs, etc. » (*Philèbe*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 326.) — 3 Ficin commente cette idée en ces termes : « Infinitas ipsa nul- » lum actu proprium habet esse, alioquin computata esset in ge- » nere entium, ibique designata, igitur definita : quare nec actu » jam esset infinitas ; verumtamen latet infinitudo sub termino » semper aliquid terminante. Igitur, si quando formas omnes quasi » terminos atque fines e medio tollas, quod reliquum fingitur, in- » finitudo vocatur. Si hanc apprehendis, jam terminas ; sin termi- » nas, non apprehendis infinitatem. Denique, si per omnia opposi- » torum genera pro arbitrio curras, neutrum oppositorum rursum » dedicabis infinitati : alioquin mox eam tibi finieris ; rursumque » alterutrum oppositorum in ea poteris per negationem alterius » appellare. » — 4 Plotin paraît faire allusion au passage suivant de Platon : « Il faut enfin concevoir une troisième espèce, celle du » lieu éternel, ne pouvant jamais périr, donnant place à toutes les » choses qui reçoivent la naissance, et perceptible elle-même, in- » dépendamment des sens, par une sorte de raison bâtarde, etc. » (*Timée*, p. 52 ; trad. de M. H. Martin, t. I, p. 141.)

que l'infini possède par lui-même aucune autre des choses qu'on peut nommer ; ainsi l'infini ne saurait ni se mouvoir ni demeurer. Où demeurerait-il en effet, puisque le lieu qu'on désigne par le mot *où* est postérieur à l'infini ? Si l'on attribue le mouvement à l'infini, c'est pour faire entendre que l'infini ne demeure pas. — Faut-il croire que l'infini est élevé dans un seul et même lieu, ou bien qu'il s'élève là-haut et descend ici-bas ? — Non : car c'est par rapport à un seul et même lieu que l'on s'imagine ce qui est élevé et ne descend pas[1], aussi bien que ce qui descend[2].

Comment donc peut-on concevoir l'infini ? — C'est en faisant par la pensée abstraction de la forme. — Que concevra-t-on alors ? — On concevra que l'infini est les contraires à la fois et qu'il n'est pas les contraires. On concevra qu'il est à la fois grand et petit : car l'infini devient les deux[3]. On le concevra aussi comme étant mû et comme étant stable[4] : car l'infini devient encore ces deux choses. Mais avant que l'infini devienne ces contraires, il n'est aucun des deux d'une manière déterminée ; sinon, c'est que vous l'auriez déterminé. En vertu de sa nature, l'infini est donc ces choses d'une manière indéterminée, infinie ; c'est à cette condition seulement qu'il paraitra être les contraires. Si, appliquant votre pensée à l'infini, vous ne l'enlacez pas dans une détermination comme dans un filet, vous verrez l'infini vous échapper et vous ne trouverez en lui rien qui soit un : sinon, c'est que vous l'auriez déterminé. Si vous vous représentez l'infini comme un, il vous appa-

[1] Nous retranchons ici avec M. Kirchhoff les mots πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον, dont la répétition n'a point de sens. — [2] *Voy.* ci-dessus le livre III, § 13, p. 273. — [3] « Tout ce qui nous paraîtra devenir plus » et moins, recevoir le fort et le doucement, et encore le trop et les » qualités semblables, il nous faut le rassembler en quelque sorte » en un, et le ranger dans l'espèce de l'infini. » (Platon, *Philèbe*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 328.) *Voy.* aussi l'*Ennéade* II, liv. IV, § 11 ; t. II, p. 213. — [4] *Voy.* ci-dessus le livre III, § 27, p. 301.

raît comme multiple; si vous dites qu'il est multiple, il vous fait encore mentir : car, où chaque chose n'est pas une, toutes choses ne forment pas une multitude. Telle est encore la nature de l'infini que, selon une manière de le concevoir, il est mouvement, et selon une autre, stabilité: car la propriété qu'il a de ne pouvoir être vu par lui-même constitue un mouvement qui l'éloigne de l'intelligence[1]; la propriété qu'il a de ne pouvoir échapper, d'être embrassé extérieurement, d'être circonscrit dans un cercle qu'il ne saurait franchir, constitue une espèce de stabilité. On ne peut donc attribuer à l'infini le mouvement sans lui attribuer aussi la stabilité.

IV. Examinons maintenant comment les nombres font partie du monde intelligible. Sont-ils inhérents aux autres formes? Ou bien sont-ils de toute éternité les conséquences de l'existence de ces formes? Dans le second cas, l'Être même possédant l'existence première, nous concevrions d'abord la *monade;* puis, le Mouvement et la Stabilité émanant de lui, nous aurions la *triade;* et chacun des autres intelligibles nous ferait ainsi concevoir quelqu'un des autres nombres. S'il n'en était pas ainsi, si une unité était inhérente à chaque intelligible, l'unité inhérente à l'Être premier serait la *monade;* l'unité inhérente à ce qui vient après lui, s'il y a un ordre dans les intelligibles, serait la *dyade;* enfin l'unité inhérente à un autre intelligible, à dix, par exemple, serait la *décade.* Cependant il ne saurait encore en être ainsi, mais chaque nombre est conçu comme existant par lui-même. — Dans ce cas, faut-il admettre que le nombre est antérieur aux autres intelligibles ou qu'il leur est postérieur? — Platon dit à ce sujet que les hommes sont arrivés à la notion du nombre par la succession des jours et des nuits[2], et il

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 10; t. I, p. 209. — [2] « Pour qu'il y eût » mesure claire des rapports de lenteur et de vitesse de ces cer- » cles, et pour diriger ces huit révolutions, Dieu alluma dans le

rapporte ainsi à la diversité des choses la conception du nombre; il semble donc enseigner que ce sont d'abord les objets nombrés qui produisent le nombre par leur diversité, que le nombre résulte du mouvement de l'âme qui passe d'un objet à un autre et qu'il est ainsi engendré quand l'âme nombre, c'est-à-dire quand, parcourant les objets, elle se dit en elle-même: Voici un objet, en voici un autre ; tandis que, tant qu'elle pense à un seul et même objet, elle n'affirme que l'unité. Mais quand Platon dit que l'Essence est dans le Nombre véritable et que le Nombre est dans l'Essence[1], il veut enseigner que le Nombre a par lui-même une existence substantielle, qu'il n'est pas engendré dans l'âme qui nombre, mais que la variété des objets sensibles rappelle seulement à l'âme la notion du nombre.

V. Quelle est donc la nature du Nombre? Est-il une conséquence et en quelque sorte un aspect de chaque essence, comme *homme* et *un homme*, *être* et *un être*[2]? Peut-on

» deuxième cercle au-dessus de la terre cette lumière que nous » nommons maintenant le soleil, afin qu'elle brillât du plus vif » éclat dans toute l'immensité des cieux, et qu'elle fit participer » à la connaissance du *nombre*, reçue de la révolution de ce qui » est toujours le même et semblable à soi-même, tous les êtres » vivants auxquels convient cette connaissance. C'est donc ainsi » et pour ces raisons que naquirent le jour et la nuit, qui sont » la révolution du mouvement circulaire unique et le plus sage. » Platon, *Timée*, p. 39; trad. de M. H. Martin, t. I, p. 107.) *Voy*. encore sur ce point *Enn* III, liv. VII, § 11, t. II, p. 202.

[1] « P. S'il en est ainsi, ne crois-tu pas qu'il n'y a pas un nombre » qui ne doive être nécessairement? A. Fort bien. P. Donc, si » l'*un* est, il faut nécessairement que le *nombre* soit aussi. A. Né» cessairement. P. Et si le nombre est, il y a aussi de la pluralité et » un nombre infini d'êtres. Ou n'est-il pas vrai qu'il y aura un nom» bre infini et qui en même temps participe de l'être? A. Si, cela » est vrai. » (Platon, *Parménide*, p. 144, éd. d'H. Étienne; trad. de M. Cousin, t. XII, p. 41.) — [2] C'est l'opinion d'Aristote, dont Plotin reproduit ici les exemples. *Voy*. le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité ci-dessus p. 220, note 1.

dire la même chose de tous les intelligibles, et est-ce de là que naissent tous les nombres? — Mais, s'il en est ainsi, comment existent là-haut la *dyade* et la *triade*? Comment toutes choses sont-elles contemplées dans l'*un*, et comment le nombre, ayant une pareille nature, pourra-t-il être ramené à l'un? Il y aura ainsi une multitude d'unités, mais aucun nombre ne sera ramené à l'un, excepté l'Un absolu. — La *dyade*, dira-t-on peut-être, est la chose ou plutôt un aspect de la chose qui possède deux puissances jointes ensemble, tel qu'est un composé ramené à l'unité, ou tels que les Pythagoriciens concevaient les nombres, qu'ils semblent avoir affirmés des choses par analogie : ils disaient que la justice, par exemple, était la *tétrade*[1], et de même pour le reste. De cette manière, ce serait plutôt à la multitude contenue dans la chose qui est une que serait lié le nombre qui serait un sous ce rapport, comme la *décade*, par exemple. Ce n'est cependant pas de cette façon que nous concevons dix : c'est en rassemblant des objets séparés et en disant qu'ils sont dix ; puis, si ces dix objets constituent une nouvelle unité, nous l'appelons *décade*. Il doit en être de même des nombres intelligibles. — Si les choses se passaient ainsi [répondrons-nous], si le Nombre n'était

[1] Les Pythagoriciens pensaient que les principes des mathéma-
» tiques étaient les principes de tous les êtres. Les nombres sont
» de leur nature antérieurs aux choses; et les Pythagoriciens
» croyaient apercevoir dans les nombres plutôt que dans le feu, la
» terre et l'eau, une foule d'analogies avec ce qui est et ce qui se
» produit. *Telle combinaison de nombres* (τὸ τοιόνδε τῶν ἀριθμῶν
» πάθος), par exemple, *leur semblait être la justice*, telle autre
» l'âme et l'intelligence, telle autre l'à-propos ; et ainsi à peu près
» de tout le reste. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. 5 ; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. I, p. 23.) Quant à la *tétrade*, elle figurait dans le célèbre serment des Pythagoriciens : « J'en jure par celui
» qui a donné à notre école la *tétrade*, laquelle contient la source et
» la racine de la nature perpétuelle. » *Voy.* Jamblique, *Vie de Pythagore*, ch. XXVIII, § 150, et ch. XXIX, § 162.

considéré que dans les choses, aurait-il encore une existence substantielle?—Qui empêche, dira-t-on peut-être, que, bien que l'on considère le blanc dans les choses, le blanc n'ait cependant une existence substantielle? On considère le Mouvement dans l'Être, et le Mouvement n'en a pas moins une existence substantielle dans l'Être.—Il n'en est pas du Nombre comme du Mouvement: car nous avons démontré que le Mouvement considéré ainsi en soi est quelque chose d'un[1]. D'ailleurs, si l'on n'attribue au Nombre qu'une pareille existence, il cesse d'être une essence pour devenir un accident, et encore n'est-il pas un pur accident: car ce qui est accident doit être quelque chose avant d'être l'accident d'une substance; tout en étant inséparable, il a par soi sa nature propre, comme la blancheur, et avant d'être affirmé d'une autre chose, il est déjà ce qu'il est affirmé. Par conséquent, si l'*un* est dans chaque être, *un homme* n'est pas la même chose qu'*homme;* si l'*un* est autre chose que l'*homme*[2] et que chacun des autres êtres, s'il est quelque chose de commun à tous les êtres, l'*un* doit être antérieur à l'homme et à chacun des autres êtres, afin que l'homme et chacun des autres êtres puisse être un. L'*un* est donc antérieur au Mouvement, puisque le Mouvement est un, et pareillement à l'Être, afin que l'Être soit également un : je ne parle pas ici de l'Un absolu que nous reconnaissons supérieur à l'Être, mais de l'*un* qui est affirmé de chaque forme intelligible. De même, au-dessus de ce dont la décade est affirmée existe la *décade en soi* (αὐτοδεκάς) : car ce dans quoi on aperçoit la décade ne saurait être la décade en soi.

L'*un* est-il donc inhérent aux êtres et subsiste-t-il avec eux? S'il est inhérent aux êtres ou s'il en est un accident, comme la santé est un accident de l'homme, il doit être quelque chose par lui-même [comme l'est la santé]. Si l'un est un

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. II, § 7, p. 215. — [2] *Voy.* ci-dessus le commencement du § 5, p. 370.

élément du composé, il devra d'abord exister et être un par soi, afin de pouvoir s'unir à une autre chose; ensuite, étant mêlé à cette autre chose qu'il a rendue une, il ne sera plus réellement un, il deviendra par là même deux. Comment d'ailleurs cela s'appliquera-t-il à la décade? Quel besoin a de la décade ce qui est déjà décade en vertu de la puissance qu'il possède? Recevra-t-il sa forme de la décade? S'il en est la matière, s'il n'est dix et décade que par la présence de la décade, il faut que la décade existe d'abord en soi, à l'état de décade pure et simple.

VI. Mais si, indépendamment des choses elles-mêmes, il y a l'Un en soi et la Décade en soi, et si les intelligibles, indépendamment de ce qu'ils sont par leur essence, sont les uns des *unités*, les autres des *dyades* et des *triades*, quelle est la nature de ces nombres? Comment est-elle constituée? — Il faut admettre qu'une certaine raison préside à la génération de ces nombres. Il est donc nécessaire de bien comprendre qu'en général, si les formes intelligibles existent, ce n'est pas parce que le principe pensant a d'abord pensé chacune d'elles, et par sa pensée leur a donné l'existence : car la justice n'est pas née parce que le principe pensant a pensé ce qu'est la justice, ni le mouvement parce que ce principe a pensé ce qu'est le mouvement. Ainsi il fallait que la pensée fût postérieure à la chose pensée, que la pensée de la justice, par exemple, fût postérieure à la justice. D'un autre côté, la pensée est antérieure à la chose qui doit son existence à la pensée, puisque cette chose n'existe que parce qu'elle est pensée. Si donc la justice était identique à une telle pensée, il serait absurde que la justice ne fût rien autre chose que sa définition : car en ce cas, penser la justice ou le mouvement, serait-ce autre chose que concevoir [par une définition] ce qu'est chacun de ces objets? Or cela reviendrait à concevoir la définition d'une chose qui n'existe pas, ce qui est impossible.

Si l'on dit que, dans ce qui est immatériel, la connais-

sance et la chose connue ne font qu'un[1], il ne faut pas entendre que c'est la connaissance de la chose qui est la chose même, ni que la raison qui contemple un objet est cet objet même, mais plutôt, en sens inverse, que c'est la chose qui, étant sans matière, est purement intelligible et intellection : je ne parle pas ici de cette intellection qui n'est qu'une définition ou une intuition de la chose, mais je dis que la chose même, telle qu'elle existe dans le monde intelligible, n'est qu'intelligence et connaissance. Ce n'est pas la connaissance qui s'applique à l'intelligible, c'est la chose elle-même qui fait que la connaissance [que la raison en a] ne demeure pas différente d'elle (comme la connaissance d'un objet matériel demeure différente de cet objet), qu'elle est une connaissance véritable, c'est-à-dire une connaissance qui n'est pas une simple image de la chose connue, mais bien cette chose même[2]. Ce n'est donc pas la pensée du mouvement qui a produit le Mouvement en soi, mais le Mouvement en soi qui a produit la pensée, de telle sorte que la pensée se pense comme mouvement et comme pensée. D'un côté, le Mouvement intelligible est pensé par l'Être intelligible ; d'un autre côté, il est Mouvement en soi, parce qu'il est premier (car il n'y a pas de mouvement antérieur à lui) ; il est le Mouvement véritable, parce qu'il n'est point l'accident d'un sujet, mais qu'il est l'acte de l'Être qui se meut et qui possède l'existence actuelle; il est donc essence, bien qu'il se conçoive comme différent de l'Être. De même, la Justice n'est pas la simple pensée de la jus-

[1] C'est la doctrine d'Aristote. *Voy.* notre tome I, p. 260, note 1. — [2] Creuzer n'a pas bien compris la traduction que Ficin donne de cette phrase. Il propose de lire : οὐ γὰρ ἡ ἐπιστήμη πρὸς αὐτήν, au lieu de αὐτὴν [νόησιν], et il traduit : « Neque enim scientia illic » ad seipsam convertitur ; sed res illic scientiam non manentem » (non stabilem), qualis est scientia rei, alteram (a se ipsa diver- » sam) efficit esse, hoc est esse veram scientiam. » L'interprétation de Creuzer nous parait complétement inintelligible.

tice : elle est une certaine disposition de l'Intelligence, ou plutôt elle est un acte d'une nature déterminée. La face de la Justice est plus belle que l'étoile du soir et que celle du matin et que toute beauté visible[1]. On peut donc se figurer la Justice comme une statue intellectuelle, qui est sortie d'elle-même et s'est manifestée telle qu'elle est en elle-même, ou plutôt qui subsiste essentiellement en elle-même.

VII. Il faut en effet concevoir les intelligibles subsistant dans une Essence unique, et une Essence unique possédant et embrassant toutes les essences[2]. Là, chaque chose n'est pas séparée des autres (comme dans le monde sensible, où le soleil, la lune et tous les autres objets occupent chacun un lieu différent), mais toutes choses existent ensemble dans l'unité : telle est la nature de l'Intelligence. L'Âme [universelle] l'imite sous ce rapport, comme le fait aussi la puissance appelée la Nature, conformément à laquelle et par la vertu de laquelle les individus sont engendrés chacun dans un lieu différent, tandis qu'elle demeure en elle-même. Mais, quoique toutes choses existent ensemble [dans l'unité de l'Intelligence], chacune d'elles n'en est pas moins distincte des autres. Or, ces choses qui subsistent dans l'Intelligence et l'Essence, l'Intelligence qui les possède les voit en elle-même, non parce qu'elle les considère, mais parce qu'elle les possède sans avoir besoin de les distinguer les unes des autres : car elles sont distinctes en elle de toute éternité. Nous croyons à l'existence de ces choses sur la foi de ceux qui les admirent parce qu'ils y ont participé. Quant à la grandeur et à la beauté du monde intelligible, nous en pouvons juger par l'amour que l'âme éprouve pour lui ; et si les autres choses éprouvent de l'amour pour l'âme, c'est

[1] *Voy.* la même comparaison *Enn.* I, liv. VI, § 4; t. I, p. 104. En comparant les textes de ces deux passages, M. Kirchhoff propose de lire οὔτε ἕσπερος [οὐθ' ἑῷος οὕτω καλὰ] οὐδ' ὅλως τι τῶν αἰσθητῶν. Nous avons adopté cette correction. — [2] Ficin paraît avoir lu πάντα πανταχοῦ; il traduit *omnia ubique*.

parce qu'elle a elle-même une nature intellectuelle, et que par elle les autres choses peuvent dans une certaine mesure devenir semblables à l'Intelligence. Comment admettre en effet qu'il y ait ici-bas un animal doué de beauté, sans reconnaître que l'Animal même [le monde intelligible][1] possède une beauté admirable et vraiment ineffable? Enfin l'Animal parfait est composé de tous les animaux, ou plutôt il embrasse en son sein tous les animaux; il est un et en même temps il égale en nombre tous les animaux; de même que notre univers est un et en même temps est univers visible, parce qu'il renferme toutes les choses qui sont dans l'univers visible.

VIII. Puis donc que l'Animal possède l'existence première, qu'il est ainsi à la fois Animal même, Intelligence et Essence véritable, et que nous affirmons qu'il contient tous les animaux, tous les nombres, le Juste même, le Beau même, et les autres essences de cette espèce (car, dans l'Animal même, nous distinguons et l'Homme même, et le Nombre même, et le Juste même), nous avons à déterminer, autant qu'on peut le faire en ces matières, dans quelle condition se trouve chaque intelligible et ce qu'il est.

[Pour résoudre cette question,] commençons par écarter la sensation, et contemplons l'Intelligence avec l'intelligence seule. Surtout concevons bien que, de même qu'en nous la vie et l'intelligence ne consistent pas dans une masse corporelle, mais dans une puissance qui n'a point de masse, de même l'Essence véritable est dépouillée de toute étendue corporelle et constitue une puissance fondée sur elle-même[2]: elle ne consiste pas en effet dans une chose sans force, mais dans une puissance souverainement vitale et

[1] *Voy.* le passage du *Timée* que nous avons déjà cité dans le tome II, p. 238, note 2. — [2] Tiedemann (*Geist der specul. Philosophie*, III, p. 307) rapproche avec raison cette conception de la substance de celle qui sert de base au système de Leibnitz.

intellectuelle, qui possède le plus haut degré de la vie, de l'intelligence et de l'essence. Aussi, celui qui touche cette puissance participe-t-il aux mêmes caractères selon la manière dont il la touche : à un degré plus élevé, s'il la touche de plus près; à un degré plus bas, s'il la touche de plus loin. Si l'existence est désirable, l'existence plus complète est plus désirable encore. De même, si l'intelligence mérite d'être désirée, l'intelligence parfaite mérite d'être désirée par-dessus tout, et il en est de même pour les divers degrés de la vie[1]. Puis donc que l'Être est premier, qu'il faut assigner le premier rang à l'Être, le second à l'Intelligence, et le troisième à l'Animal[2] (car celui-ci paraît déjà contenir toutes choses, et l'Intelligence occupe justement le second rang, puisqu'elle est l'acte de l'Être), le Nombre ne saurait exister dans l'Animal : car avant l'Animal il y a déjà un et deux [l'Être et l'Intelligence]; le Nombre ne saurait non plus exister dans l'Intelligence : car avant l'Intelligence il y a l'Être qui est un et multiple. [Le Nombre doit donc exister dans l'Être premier.]

IX. Il nous reste à chercher si c'est l'Essence qui en se divisant a engendré le Nombre, ou si c'est le Nombre qui a divisé l'Essence. [De deux choses l'une :] ou l'Essence, le Mouvement, la Stabilité, la Différence, l'Identité ont engendré le Nombre, ou c'est le Nombre qui a engendré tous ces genres.

Voici quel doit être le point de départ de cette discussion. Est-il possible que le Nombre existe en soi, ou bien faut-il contempler *deux* dans deux objets, *trois* dans trois objets, et ainsi de suite? La même question s'élève au sujet d'*un* considéré dans les nombres : car si le Nombre peut exister en soi indépendamment des choses nombrées[3], il

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 224. — [2] Ce passage est cité par Proclus. *Voy.* les *Éclaircissements* du tome II, p. 554. — [3] « Les Pythagoriciens prétendent démontrer que le nombre

peut aussi exister antérieurement aux essences. Le Nombre existe-t-il donc avant l'Être? Peut-être vaut-il mieux accorder pour le moment que le Nombre est postérieur à l'Être et qu'il en procède[1]. Mais alors si l'Être est *un être*, si deux êtres sont *deux êtres*, l'*un* précédera l'Être, et le *nombre*, les êtres[2]. — Est-ce dans la pensée et dans la conception seulement [que le Nombre précédera les êtres], ou bien est-ce aussi dans l'existence? — Voici la réflexion qu'il faut faire à ce sujet. Quand on conçoit un homme comme étant un, le beau comme étant un, l'*un* que l'on conçoit dans ces deux êtres est une chose postérieure. De même, quand on considère à la fois un chien et un cheval, ici encore *deux* est évidemment une chose postérieure. Mais si vous engendrez l'homme, si vous engendrez un chien et un cheval, ou si vous les produisez au dehors quand ils existent déjà en vous, sans d'ailleurs les engendrer ni les produire au hasard, vous direz: Il faut aller vers *un* être, puis passer à *un* autre et faire *deux*, puis faire encore *un* autre être en ajoutant ma personne. De même, les êtres n'ont pas été nombrés après qu'ils ont été créés, mais, avant qu'ils fussent créés, on voyait déjà combien il convenait d'en créer.

Le Nombre universel existait donc avant les êtres; par conséquent, n'était pas les êtres. Sans doute, le Nombre était

» existe indépendamment des choses nombrées, etc. » (Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. III, 18, p. 165, éd. Fabricius.)

[1] Proclus cite ce passage de Plotin en ces termes : « Dans son » livre *Des Nombres*, Plotin, examinant si l'existence des êtres a » précédé celle des nombres ou si celle des nombres a précédé celle » des êtres, dit en propres termes que l'Être premier a existé avant » les nombres et qu'il a engendré le nombre divin. » (*Théologie selon Platon*, liv. I, ch. II, p. 27.) Proclus ne paraît pas tenir compte ici de la discussion qui suit et il formule inexactement la doctrine de Plotin. *Voy.* encore ci-après p. 380, note 1. — [2] Quand on dit *deux êtres*, on énonce *deux* avant *êtres*. *Voy.* ci-dessous.

dans l'Être; mais il n'était pas encore le Nombre de l'Être : car l'Être était encore un. Mais la puissance du Nombre qui existait en lui l'a divisé, et lui a fait enfanter la multitude. Le Nombre est en effet ou l'essence de l'Être ou son acte; l'Animal même et l'Intelligence sont nombre. L'Être est le *nombre uni* [enveloppé], et les êtres sont le *nombre développé*; l'Intelligence est le *nombre qui se meut en soi-même* et l'Animal est le *nombre qui contient*. Étant né de l'Un, l'Être doit être nombre comme il l'était dans l'Un[1]. C'est pourquoi [les Pythagoriciens] appelaient les *idées* des *unités* et des *nombres*[2].

Tel est le *Nombre essentiel* (οὐσιώδης ἀριθμός). L'autre espèce de nombre, qu'on appelle *nombre composé d'unités* (μοναδικός), n'est qu'une image de celui-ci. Le Nombre essentiel est contemplé dans les formes intelligibles et il concourt à les engendrer; d'un autre côté, il existe primitivement dans l'Être, et avec l'Être, et avant les êtres. C'est en lui que ceux-ci ont leur *base*, leur *source*, leur *racine*, leur *principe*[3]. En effet, l'Être a l'Un pour principe et repose en

[1] Au lieu des mots : ὡς ἦν ἐν ἐκείνῳ, M. Kirchhoff lit : ὡς ἦν ἓν ἐκεῖνο, « comme l'était l'Un. » — [2] Les termes du texte grec sont : διὸ καὶ τὰ εἴδη ἔλεγον καὶ ἑνάδας καὶ ἀριθμούς. Le sujet sous-entendu du verbe ἔλεγον est évidemment οἱ Πυθαγόρειοι, comme on en peut juger par ce passage d'Olympiodore : « Il faut savoir que les Pythagoriciens admiraient ceux qui les premiers avaient trouvé les nombres, disant que ceux-ci connaissaient l'essence de l'intelligence : car ils appelaient les *idées* des *nombres*, et les idées sont dans l'intelligence. » (*Commentaire du 1er Alcibiade*, x, p. 95, éd. Creuzer.) *Voy.* encore sur ce point Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. 5; Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, liv. III, 152; Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 48. — [3] Il y a dans le texte : βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ, καὶ πηγὴν, καὶ ῥίζαν, καὶ ἀρχήν. Ce sont les termes ordinairement employés par les Pythagoriciens, comme on le voit par le passage suivant de Théon de Smyrne : « Selon les anciens Pythagoriciens, les nombres sont le *principe*, la *source* et la *racine* de toutes choses. » (*Eorum quæ in Mathematicis ad*

lui; sans cela, il s'évanouirait[1]. L'Un au contraire ne repose pas sur l'Être; sinon, l'Être serait un avant de participer à l'Un; de même, ce qui participe à la Décade serait déjà décade avant de participer à la Décade.

X. Subsistant dans la multitude, l'Être est donc devenu Nombre quand il s'est éveillé à la multiplicité, parce qu'il avait déjà en lui une sorte de préformation et de représentation des êtres qu'il était prêt à produire, qu'il offrait en lui aux unités une sorte de lieu pour les choses dont elles devaient être le fondement[2]. Quand on dit *tant* d'or ou *tant* d'autres objets, l'or est un, et l'on ne veut pas, du nombre faire de l'or, mais de l'or faire un nombre; c'est parce qu'on

Platonis lectionem utilia sunt expositio, II, p. 23.) Les mots *source* et *racine* se retrouvent aussi dans le serment des Pythagoriciens que nous avons cité ci-dessus, p. 371, note 1.

[1] Ce passage est cité par Proclus : « Comme Plotin dit que le » Nombre est antérieur à l'Animal en soi, comme il ajoute que » l'Être premier tire de lui-même le Nombre, l'établissant en qua» lité de moyen terme entre l'Être un et l'Animal en soi, en sorte » qu'il est la base et le lien des êtres, il est nécessaire d'examiner » brièvement cette théorie, etc. » (*Théologie selon Platon*, liv. IV, ch. 22, p. 231.) Ficin résume en ces termes la théorie de Plotin : « Sicut Unum antecedit Ens, ita Numerus in ipso Ente consistens » antecedit entia, id est speciales ideas. Et merito super numerum, » qui est in entibus numeratis, exstat Numerus in suo fonte con» sistens : qui sane causa est per quam Ens possit in entia species» que derivari. Per ipsum Numerum, qui est essentialis virtus et » actus quidam discretivus Entis, destinatum est Ens non sistere in » uno graduum, sed entia plura ex uno profluere, rursumque, » quot et quotis ordinibus distributa ; sed ille Numerus ante entia » quidem involutus est, evolutus in entibus : hic substantialis Nu» merus est. Numerus in genere quantitatis numeri hujus est imago. » Entia quidem fundantur in Numero, Numerus in Ente, Ens in Uno, » ne protinus dissipetur. » — [2] « Natura prima Entis, quum sit » post Unum, necessario est prima sui origine multiplex, id est » numerosa. Per hos ergo numeros ita ferme ens se habet ad entia, » id est, ideas, sicut plerique tradunt materiam, per inchoationes » formarum secum genitas, se ad formas habere. » (Ficin.)

possède déjà le nombre qu'on cherche à l'appliquer à l'or, afin d'en déterminer la quantité. Si les êtres étaient antérieurs au Nombre, et que le Nombre fût contemplé en eux quand la puissance qui nombre parcourt les objets à nombrer, le Nombre des êtres, tel qu'il est, serait accidentel au lieu d'être déterminé par avance. S'il n'en est pas ainsi, c'est que le Nombre, précédant les êtres, détermine combien il en doit exister; c'est-à-dire que, par cela seul que le Nombre existe primitivement, les êtres qui sont produits subissent la condition d'être *tant*, et chacun d'eux participe de l'Un pour être *un*. Or tout être vient de l'Être parce que l'Être est être par lui-même; de même, l'Un est un par lui-même. Si chaque être est un, et que la multitude des êtres pris ensemble soit l'*un* qui se trouve en eux, ils sont *un* comme la triade est une, et tous les êtres sont ainsi *un*, non comme l'est la monade, mais comme l'est un mille ou tout autre nombre. Celui qui, en nombrant des choses produites, énonce qu'il y en a mille prétend ne faire qu'énoncer ce que lui disent les choses, comme s'il indiquait leurs couleurs, tandis qu'il ne fait réellement qu'exprimer une conception de sa raison; sans elle, il ne saurait pas quelle multitude il y a. Pourquoi parle-t-il donc ainsi? C'est qu'il sait nombrer; or il le sait s'il connaît le nombre, et il ne connaît le nombre que si le nombre existe. Mais ignorer ce qu'est le nombre, du moins sous le rapport de la quantité, ce serait ridicule, impossible même.

Quand on parle de biens, ou l'on désigne les objets qui sont tels par eux-mêmes, ou l'on affirme que le bien est leur attribut. Si l'on désigne les biens du premier ordre[1], on parle de la *première hypostase* (ὑπόστασις ἡ πρώτη); si l'on désigne les choses dont le bien est l'attribut, il faut qu'il existe une nature du bien qui leur soit attribuée, ou qui produise en elles ce caractère, ou qui soit le Bien même, ou

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 2; t. I, p. 119.

qui, engendrant le bien, demeure cependant en sa propre nature. De même, quand au sujet des êtres on parle de *décade*, ou l'on désigne la Décade en soi, ou bien, si l'on désigne les choses dont la décade est attribut, on est forcé de reconnaître qu'il y a une Décade en soi, qui a pour essence d'être décade. Il en résulte que, si l'on donne à des êtres le nom de décade, ou ces êtres sont la Décade en soi, ou bien ils ont au-dessus d'eux une autre décade dont l'essence est d'être la Décade en soi.

En général, toute chose qui est affirmée d'un objet, ou lui vient d'ailleurs ou est son acte. Si par sa nature elle n'est pas tantôt présente et tantôt absente, si elle est toujours présente, elle est une essence quand l'objet est lui-même essence. Si l'on refuse de la reconnaître pour une essence, on accordera du moins qu'elle fait partie des êtres, qu'elle est un être. Or, si l'objet peut être conçu sans la chose qui est son acte, cette chose existe néanmoins en même temps que lui, quoique dans la pensée elle puisse être conçue après lui. Si l'objet ne peut être conçu sans cette chose, comme *homme* ne peut être conçu sans *un*, en ce cas *un* n'est pas postérieur à *homme*, mais il existe en même temps que lui, ou même avant lui, puisque c'est par lui que l'homme subsiste. Quant à nous, nous reconnaissons l'Un et le Nombre comme antérieurs [à l'Être un et aux êtres][1].

[1] Ficin commente Plotin en ces termes : « Esse numeros ante » entia patet, quia, si Numerus ad entia deinceps jam posita conse- » quatur, casu quodam contigerit numerosa distinctio entium atque » ordo. Præterea, sicut omnia per aliud entia ad ipsum per se Ens » referuntur, sic quodlibet per aliud unum ad ipsum reducitur per » se Unum; ipsum vero per se Unum non potest esse sub Ente : » alioquin esset necessario multiplex, scilicet ex natura Entis et » addita proprietate compositum; non igitur ipsum foret simplici- » ter Unum. Ens igitur est sub Uno, similiter entia sub Numero » disponuntur : nam et super numerum qui est in entibus, exstat » ipse per se existens ante entia Numerus. Denique in ratione spe- » ciei uniuscujusque formali necessario includitur unitas atque nu-

XI. Mais, dira-t-on peut-être, la *décade* n'est autre chose que dix unités. — Si l'on accorde que l'*un* existe, pourquoi ne pas reconnaître aussi l'existence de *dix* unités? Puisque l'unité suprême [l'unité de l'Être premier] possède l'existence, pourquoi n'en serait-il pas de même des autres unités [des unités complexes qui se trouvent chacune dans un des êtres]? Il ne faut pas supposer que l'unité suprême soit liée à un seul être : car dans ce cas chacun des autres êtres ne serait plus un. S'il faut que chacun des autres êtres soit un, l'*un* est commun à tous les êtres : c'est là cette nature unique qui s'affirme des êtres multiples et qui doit, comme nous l'avons expliqué, subsister en soi [dans l'Être premier] avant l'un qui est dans les êtres multiples[1].

» merus : *unitas*, inquam, quoniam in primo sui signo species » indistincta per unitatem est a seipsa, et distincta pariter a quo» libet alio; *numerus*, inquam, quoniam species communem in se » naturam habet cum proprietate conjunctam. Hinc sane conjici» mus Unitatem atque Numerum omnes præcedere rerum species, » quandoquidem formales omnium rationes in unitate numeroque » consistunt. »

[1] Ficin commente la pensée de Plotin en ces termes : « Quod» cunque ens perceperis, sive sensibile, sive quomodolibet intelli» gibile, vel ideam, de hoc singulatim prædicatur unum. Unum » ergo quum communiter sit in singulis, nulli penitus est addictum; » imo et super unum quod est in alio, id est in Ente, atque in hujus » opposito, id est in multitudine entium, profecto *Unum extra » aliud et multitudinem* per se existit. Neque vero hic de ipso » Uno, quod est primo Ente superius, proprie loquimur, sed de » *Uno quod, in Ente primo naturaliter vigens, ante entium idea» rumque multitudinem suo quodam ordine regnat :* in quo quidem » Uno sunt unitates omnes, atque ex eis numeri certi antecedentes » ideas, et de ideis pariter prædicabiles; imo vero hoc ipsum Entis » unum ipsæ pariter unitates existit. Natura igitur Entis, unitatibus » his fecunda quasi seminibus, jam ideas parit, numeris deinceps eas » minoribus majoribusve componens, similiter et quæ ideis inferiora » nascuntur. Nisi enim certis numerorum proportionibus fecunditas » Entis, tum penes se ipsam, tum extra, progrediatur, aut nihil » nascetur usquam, aut omnia temere et inordinata contingent. »

Comme l'unité est vue dans tel être, puis dans tel autre encore, si la seconde unité subsiste aussi, l'unité suprême [de l'Être premier] ne possédera pas seule l'existence, et il y aura ainsi une multitude d'unités [comme il y a une multitude d'êtres]. Si l'on n'admet que l'existence de l'unité première, celle-ci existera dans l'Être en soi ou bien dans l'Un en soi. Si elle existe dans l'Être en soi, les autres unités [qui existent dans les autres êtres] seront alors homonymes et ne se trouveront plus subordonnées à l'unité première; ou bien le Nombre sera composé d'unités dissemblables, et les unités différeront les unes des autres en tant qu'unités. Si l'unité première existe déjà dans l'Un en soi, quel besoin l'Un en soi aura-t-il de cette unité pour être un? Si tout cela est impossible, il faut reconnaître l'existence de l'Un qui est purement et simplement un, qui est indépendant de tous les autres êtres par son essence, qui est nommé l'Un par excellence et conçu comme tel. Si l'Un existe là-haut sans objet qu'on nomme *un*, pourquoi ne subsisterait-il pas aussi là-haut un autre *un* [l'un de l'Être premier]? Pourquoi tous les êtres, étant un chacun séparément, ne constitueraient-ils pas une multitude d'unités, qui fussent l'*un-multiple?* Comme la nature [de l'Être premier] engendre, ou plutôt comme elle a [de toute éternité] engendré, ou du moins ne s'est pas bornée à une des choses qu'elle a engendrées, rendant ainsi l'un [de l'Être premier] en quelque sorte continu, si elle circonscrit [ce qu'elle produit] et qu'elle s'arrête promptement dans sa procession, elle engendre les petits nombres; si elle s'avance plus loin, en se mouvant non dans des choses étrangères, mais en elle-même, elle engendre les grands nombres. Elle met ainsi chaque pluralité et chaque être en harmonie avec chaque nombre, sachant bien que, si les êtres n'étaient pas chacun en harmonie avec un nombre, ou ils n'existeraient pas, ou bien ils n'auraient ni proportion, ni mesure, ni raison.

XII. L'*un* (τὸ ἓν) et l'*unité* (ἡ μονάς), dira-t-on, n'ont point d'existence. Partout l'*un* est *quelque chose d'un*. Il n'y a là qu'une simple modification éprouvée par notre âme en présence de chaque être[1]. — Qui empêche alors de soutenir également que, lorsqu'on affirme l'*être*, il n'y a là qu'une simple modification de notre âme, que l'être n'est absolument rien? Si l'on admet que l'être existe parce qu'il excite et frappe notre âme qui se le représente alors, nous voyons que l'âme est également frappée par l'*un* et se le représente. Il faut en outre demander [à l'auteur de l'objection] si cette modification ou cette conception de notre âme nous apparaît comme étant unité ou comme étant multitude. Bien plus, nous disons quelquefois qu'un objet n'est pas un : évidemment nous ne tirons pas alors de l'objet la notion de l'un, puisque nous affirmons que l'un n'est pas en lui. Nous avons donc l'un en nous, et cet un est en nous sans l'objet qui est appelé quelque chose d'un.

Mais, objectera-t-on, si nous avons l'*un* en notre âme, c'est que nous recevons de l'objet extérieur une notion et une image, qui est une conception fournie par cet objet.

Comme les philosophes qui professent cette opinion font une seule espèce de l'*un* et du *nombre*, qu'ils ne leur accordent point d'autre existence [que d'être conçus

[1] C'est la doctrine d'Aristote : « Ce qui prouve que l'unité signifie, » sous un point de vue, la même chose que l'être, c'est qu'elle ac- » compagne comme l'être toutes les catégories, et, comme lui, ne » réside en particulier dans aucune d'elles, ni dans l'essence, ni » dans la qualité, pour prendre des exemples; c'est qu'ensuite il » n'y a rien de plus dans l'expression quand on dit : *un homme*, » que quand on dit : *homme;* de la même manière que l'être ne » signifie pas autre chose que substance, ou qualité, ou quantité; » c'est qu'enfin l'unité, dans son essence, c'est l'individualité » même. » (*Métaphysique*, liv. X, ch. 2; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 127.) *Voy.* aussi le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité ci-dessus, p. 220, note 2.

par notre âme], si toutefois ils leur accordent un mode quelconque d'existence, c'est le moment d'examiner leur opinion[1]. Ils disent donc que la notion ou la conception que nous avons de l'*un* et du *nombre* nous vient des objets mêmes, est une notion *a posteriori* comme les notions de *cela*[2], de *quelque chose*, de *foule*, de *fête*, d'*armée*, de *multitude* : car, de même que la multitude n'est rien sans les objets multiples, ni la fête sans les hommes qui sont rassemblés et célèbrent la cérémonie religieuse, de même l'un n'est rien sans un objet un, quand nous affirmons l'un en le concevant seul, abstraction faite de tout le reste. Les partisans de cette opinion citeront beaucoup d'exemples du même genre, comme le *côté droit*, le *haut*, et leurs contraires. Quelle réalité en effet [pour parler comme eux] le côté droit a-t-il en dehors de ce qu'une personne se tient ou est assise ici, et une autre là[3]? Il en est de même du haut : le haut désigne de préférence telle partie de l'univers, et le bas telle autre partie[4].

A cette argumentation nous répondrons d'abord qu'il y a un certain mode d'existence dans les choses mêmes dont on vient de parler, mais que ce mode d'existence n'est point identique dans toutes ces choses[5], si on les considère soit les unes par rapport aux autres, soit chacune par rapport à l'*un* qui est dans toutes. Ensuite, nous allons réfuter un à un les arguments qui nous sont opposés.

XIII. D'abord, comment est-il raisonnable de soutenir que la notion du sujet *un* nous vient du sujet même [qui est un], de l'homme visible, par exemple, ou d'un autre animal,

[1] Les philosophes dont Plotin expose ici l'opinion sont évidemment les Péripatéticiens, probablement ceux qui avaient commenté la *Métaphysique* d'Aristote et dont Plotin faisait lire les écrits dans son école. — [2] *Voy.* ci-après la fin du § 13, p. 389. — [3] *Voy.* ci-dessus liv. I, § 6, p. 161. — [4] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 271, note 1. — [5] Sur les *relatifs*, *Voy.* ci-dessus liv. I, § 7, p. 162.

ou même d'une pierre? Évidemment, autre chose est l'homme visible, autre chose l'un, qu'on ne saurait identifier avec lui [comme on le prétend[1]] : sans cela, l'entendement n'affirmerait pas l'*un* du *non-homme*. Ensuite, de même que pour le côté droit et les autres choses semblables l'entendement n'opère pas sur le vide, mais voit une différence de position quand il nous dit que tel objet est ici et que tel autre est là[2]; de même, il voit aussi quelque chose quand il dit qu'un objet est *un* : car il n'éprouve point là une affection qui soit vaine, et il n'affirme pas l'un sans fondement. Il ne faut pas croire que l'entendement dise que l'objet est un parce qu'il voit qu'il est seul et qu'il n'y en a pas un autre : car, en disant qu'il n'y en a pas *un autre*, l'entendement affirme implicitement que l'*autre* est *un*. Ensuite, les notions d'*autre* et de *différent* sont des notions postérieures à celle de l'un : si l'entendement ne s'élevait pas à l'un, il n'affirmerait point l'autre ni le différent; quand il affirme qu'un objet est seul, il dit : Il y a *un seul* objet; il affirme donc *un* avant *seul*. En outre, l'entendement qui affirme est lui-même un être un avant d'affirmer l'un d'un autre être, et l'être dont il parle est également un avant que l'entendement affirme ou conçoive quelque chose sur lui. Il faut que cet être soit un ou plusieurs : s'il est plusieurs, l'un est nécessairement antérieur, puisque, quand l'entendement affirme qu'il y a pluralité, il affirme évidemment qu'il y a plus d'un; de même, quand il dit qu'une armée est une multitude, il conçoit les soldats ordonnés en *un* corps. Par ce dernier exemple, on voit que l'entendement [en disant *un* corps] ne laisse pas la multitude rester multitude, et qu'il manifeste ainsi l'existence de l'un : car, soit en donnant[3] à la multitude l'*un*

[1] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus, p. 385, note 1. — [2] *Voy.* ci-dessus liv. I, § 7, p. 162. — [3] Nous lisons avec Creuzer et avec Kirchhoff ἡ διδοῦσα τὸ ἕν, au lieu de οὐ διδοῦσα, qui ne nous paraît pas donner un sens satisfaisant.



qu'elle n'a pas, soit en découvrant rapidement l'*un* dans l'arrangement [qui fait de la multitude *un* corps], l'entendement ramène la multitude à l'un. Il ne se trompe pas ici à l'égard de l'un, pas plus que lorsqu'il dit d'un bâtiment formé d'une multitude de pierres qu'il est un; un bâtiment est d'ailleurs plus un qu'une armée[1]. Si l'un est à un plus haut degré dans ce qui est continu, et à un plus haut degré encore dans ce qui n'est pas divisible[2], évidemment cela n'a lieu que parce que l'un a une nature réelle et possède l'existence : car il n'y a pas de plus et de moins dans ce qui n'existe pas.

De même que, lorsque nous affirmons l'existence substantielle de chaque chose sensible comme de chaque chose intelligible, nous l'affirmons cependant à un plus haut degré des choses intelligibles, attribuant ainsi un plus haut degré de substantialité aux êtres [véritables qu'aux substances sensibles] et aux substances sensibles qu'aux autres genres [de l'être sensible]; de même, voyant clairement l'*un* dans les êtres sensibles et à un plus haut degré encore dans les êtres intelligibles, nous reconnaissons que l'un existe dans tous ses modes et nous les rapportons tous à l'Un en soi. En outre, de même que la substance et l'existence ne sont rien de sensible quoique les choses sensibles y participent, de même l'*un*, quoiqu'il se trouve par participation dans les choses sensibles, n'en est pas moins un intelligible. L'entendement le saisit par une conception intellectuelle : en voyant une chose [qui est sensible], il en conçoit aussi une autre qu'il ne voit pas [parce qu'elle est intelligible]; il

[1] *Voy.* ci-après le livre IX, § 2. — [2] « Voici les quatre modes de » l'unité : *continuité naturelle* (τὸ συνεχὲς φύσει), *ensemble* (τὸ ὅλον), » *individu* (τὸ καθ' ἕκαστον), *universel* (τὸ καθ' ὅλου) Et ce qui » constitue l'unité dans tous les cas, c'est l'indivisibilité du mou- » vement pour certains êtres, et pour les autres l'indivisibilité de » la pensée ou de la notion, etc. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. X, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 119.)

connaissait donc cette chose d'avance; s'il la connaissait d'avance, il était donc cette chose, il était identique à ce dont il affirme l'existence. Quand il dit : *un certain* objet, il affirme l'*un*, comme lorsqu'il parle de *certains* objets, il dit qu'ils sont *deux* ou *plusieurs*. Si donc on ne peut concevoir quelque objet que ce soit sans un, ou deux, ou un autre nombre, on ne saurait soutenir que la chose sans laquelle on ne peut rien affirmer ni concevoir n'existe en aucune manière. Nous ne pouvons en effet refuser l'existence à la chose sans l'existence de laquelle nous ne saurions rien affirmer ni concevoir. Or, ce qui est partout nécessaire pour parler et pour concevoir doit être antérieur à la parole et à la conception, afin de concourir à leur production. Si de plus cette chose est nécessaire à l'existence de chaque être (car il n'y a point d'être qui ne soit un), elle est antérieure à l'essence et elle l'engendre. C'est pourquoi on dit : *un être*, au lieu d'énoncer d'abord *être*, puis *un* : car dans l'être il faut qu'il y ait *un* pour qu'il y ait *plusieurs*; mais [la réciproque n'a pas lieu] l'un ne contient pas l'être, à moins qu'il ne le produise lui-même en s'appliquant à l'engendrer. De même, le mot *cela* [employé pour désigner un objet] n'est pas un mot dénué de sens : car, au lieu de nommer l'objet, il énonce son existence, sa présence, son essence ou quelque autre de ses manières d'être. Le mot *cela* n'exprime donc pas une chose sans réalité, il n'énonce pas une conception vide, mais il désigne l'objet comme pourrait le faire le nom propre.

XIV. Quant à ceux qui de l'*un* font un relatif, on peut leur répondre que l'un ne saurait perdre sa nature propre par suite de l'affection qu'un autre être éprouve sans qu'il soit lui-même affecté. Pour qu'il cesse d'être un, il faut qu'il éprouve la privation de l'unité en se divisant en deux ou plusieurs. Si, étant divisée, une masse devient deux sans être détruite en tant que masse, évidemment il y avait en elle outre le sujet l'unité, et elle l'a perdue parce que

l'unité a été détruite par la division. Or cette même chose qui tantôt est présente et tantôt disparaît, nous devons la mettre au nombre des êtres partout où elle se trouve, et reconnaître que, bien qu'elle puisse être un accident des autres objets, elle existe néanmoins par elle-même, soit qu'elle se manifeste dans les êtres sensibles, soit qu'elle se trouve dans les êtres intelligibles : elle n'est qu'un accident dans les êtres postérieurs [les êtres sensibles], mais elle existe en soi dans les êtres intelligibles, surtout dans l'Être premier, puisqu'il est d'abord un, puis être.

Si l'on dit que, sans rien éprouver lui-même, l'*un*, par la simple addition d'une autre chose, n'est plus un, mais devient deux, on tombe dans l'erreur[1] : car l'un n'est pas devenu deux, pas plus que ce qui lui a été ajouté ou ce à quoi il a été ajouté; chacun d'eux demeure un, tel qu'il était, mais *deux* est affirmé de leur ensemble, et *un* de chacun d'eux pris séparément. *Deux* n'est donc point par sa nature une relation, non plus que la *dyade*[2]. Si la dyade consistait dans la réunion [de deux objets], et qu'être réunis fût identique à faire deux, en ce cas la réunion constituerait deux, ainsi que la dyade. Or la dyade nous apparaît également dans un état contraire [à celui de la réunion de deux objets] : car deux peut être produit par la division d'un seul objet. Deux n'est donc ni réunion ni division, comme il le

[1] Plotin essaie de réfuter ici la polémique d'Aristote contre la doctrine des nombres : « Que les unités ne diffèrent pas ou qu'elles » diffèrent toutes entre elles, il faut nécessairement que les nom- » bres se forment par addition; ainsi le nombre deux résultera de » l'unité jointe à une autre unité; le nombre trois, du nombre deux » accru d'une autre unité, et de même pour le nombre quatre. » D'après cela, il est impossible que les nombres soient produits, » comme on le dit, par la dyade et l'unité. La dyade, en effet, est » une partie du nombre trois, celui-ci du nombre quatre, et de » même pour les nombres suivants, etc. » (*Métaphysique*, liv. XIII, ch. 7; trad. fr., t. II, p. 267.) — [2] « Comment se fait-il que la » dyade soit une nature particulière en dehors des deux unités, la

faudrait pour qu'il fût une relation. Le même raisonnement s'applique à tout nombre : car, lorsque c'est une relation qui engendre une chose, il est impossible que la relation contraire engendre la même chose et par conséquent que cette chose elle-même soit la relation.

Quelle est donc la cause principale [en vertu de laquelle les objets participent aux nombres]? Un être est un par la présence de l'*un*, et deux par la présence de la *dyade*, comme il est blanc par la présence de la blancheur, beau par celle du beau, et juste par celle du juste. Si l'on n'admet point cela, on sera réduit à soutenir que le blanc, le beau, le juste ne sont rien de réel, mais n'ont pour causes que de simples relations ; que le juste consiste dans telle relation avec tel ou tel être ; que le beau n'a pas d'autre fondement que l'affection que nous éprouvons, que l'objet qui paraît beau n'a, soit par sa nature, soit par emprunt, rien qui soit capable de produire cette affection. Quand vous voyez un objet qui est un et que vous appelez un, il est en même temps grand, beau, et susceptible de recevoir une foule d'autres qualifications. Or, pourquoi l'un ne serait-il pas dans l'objet comme le grand et la grandeur, le doux et l'amer, ainsi que les autres qualités? On n'a point le droit d'admettre que la qualité, quelle qu'elle soit, fait partie du nombre des êtres, tandis que la quantité en serait exclue, ni que la quantité continue est quantité, tandis que

» triade en dehors des trois unités? car, ou bien l'un participe de » l'autre, comme l'homme blanc participe du blanc et de l'homme, » quoiqu'il soit distinct de l'un et de l'autre; ou bien l'un sera une » différence de l'autre : ainsi il y a l'homme indépendamment de » l'animal et du bipède. Ensuite. il y a unité par contact, unité par » mélange, unité par position ; mais aucun de ces modes ne con- » vient aux unités qui composent la dyade ou la triade. Mais de » même que deux hommes ne sont pas un objet un indépendam- » ment des deux individus, de même nécessairement aussi pour » les unités. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XIII, ch. 7; trad. fr., t. II, p. 269.)

la quantité discrète ne serait point quantité; et cela d'autant moins que la quantité continue est mesurée par la quantité discrète. Ainsi, de même qu'un objet est grand par la présence de la grandeur, de même il est un par celle de l'un, il est deux par celle de la dyade, [dix par celle de la décade][1], etc.

Si l'on demande comment s'opère la *participation* des choses à l'*un* et aux *nombres*, nous répondrons que cette question se rattache à la question générale de la participation des choses aux formes intelligibles. Du reste, il faut admettre que la décade se présente sous des aspects divers selon qu'on la considère comme existant soit dans les quantités discrètes, soit dans les quantités continues, soit dans tant de grandes forces ramenées à l'unité, soit enfin dans les intelligibles auxquels on s'élève ensuite. C'est en eux en effet qu'on trouve les *nombres véritables*[2] (ἀληθέστατοι

[1] « S'il n'est pas possible que rien de ce qui est universel soit » substance, comme nous l'avons dit en traitant de la substance et » de l'être; si l'universel n'a même pas une existence substantielle, » une et déterminée, en dehors de la multiplicité des choses (car » l'universel est commun à tous les êtres); si enfin il n'est qu'un » attribut, évidemment l'unité, elle non plus, n'est pas une sub» stance : car l'être et l'unité sont, par excellence, l'attribut uni» versel. Ainsi donc, d'un côté les universaux ne sont pas des na» tures et des substances indépendantes des êtres particuliers; et » de l'autre, l'unité, pas plus que l'être, et par les mêmes raisons, » ne peut être ni un genre, ni la substance universelle des choses. » D'ailleurs, l'unité doit se dire également de tous les êtres... Dans » les modifications, dans les qualités, dans le mouvement, il y a » toujours un nombre et une unité; le nombre est un nombre de » choses particulières, et l'unité est un objet particulier, mais n'est » pas elle-même la substance de cet objet. Les essences sont né» cessairement dans le même cas : car cette observation s'applique » également à tous les êtres. On voit alors que l'unité est dans cha» que genre une nature particulière, et que l'unité n'est elle-même » la nature de quoi que ce soit. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. X, ch. 2; trad. fr., t. II, p. 126.) — [2] *Voy.* le passage du *Parménide* de Platon cité ci-dessus, p. 370, note 1.

ἀριθμοί), qui, au lieu d'être considérés dans d'autres êtres, existent en eux-mêmes : telle est la Décade en soi (αὐτοδεκάς), qui existe par elle-même, au lieu d'être simplement une décade composée de quelques intelligibles[1].

XV. Revenons maintenant à ce que nous avons dit en commençant. L'Être universel et véritable est Être, Intelligence et Animal parfait; il est en même temps tous les animaux. Notre univers, qui est aussi un animal, imite par son unité, autant qu'il le peut, l'unité de l'Animal parfait : je dis autant qu'il le peut, parce que par sa nature le monde sensible s'est écarté de l'unité du monde intelligible; sinon, il ne serait pas le monde sensible. Il faut en outre que l'Animal universel soit le Nombre universel : car s'il n'était pas un nombre parfait, il lui manquerait quelque nombre; et, s'il ne contenait pas le nombre total des animaux, il ne serait pas l'Animal parfait. Le Nombre existe donc avant tout animal et avant l'Animal universel. L'homme et les autres animaux sont dans le

[1] Sur la Décade, *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, liv. XIII, ch. 7; trad. fr., t. II, p. 268. Ficin commente la théorie de Plotin en ces termes : « Signum, quod primum Ens prius quodammodo *unum* » existit quam ens, inde sumitur quia singula prius amittunt unio» nem propriam essentialemque, mox essentiam, quasi unitas sit » essentiæ columen. Est autem unitas in rebus quidem incorporeis » essentialis, in rebus vero corporeis accidentalis, atque in his quo» que incorporeum quiddam est potius quam corporeum, atque ita » unitatis tanquam naturæ cujusdam præsentia quodlibet evadit » *unum*, sicut cujuslibet qualitatis præsentia quale. Similiter quod » aliqua duo sint non proprie causa est mutua propinquatio : nam et » segregatio interdum, id est divisio, ad idem conferre videbitur; » sed participatio duitatis, quæ et ipsa et quilibet numerus ita » est species per se quædam, sicut qualitas atque quantitas; imo » magis quam continua quantitas, quæ per numerum mensuratur. » Sunt ergo sex numerorum gradus deinceps positi : primus in » primo Ente super ideas, secundus ideis ingenitus, tertius in sub» stantiis incorporeis, quartus in ejusmodi viribus, quintus in cor» poribus apte connexis, sextus in corporibus quasi divulsis. »

monde intelligible, en tant qu'ils sont animaux et que le monde intelligible est l'Animal universel : car l'homme, même ici-bas, est une partie de l'Animal, en tant qu'il est lui-même animal et que l'Animal est universel; les autres animaux sont également dans l'Animal, en tant que chacun d'eux est animal.

De même, l'Intelligence, en tant qu'Intelligence, contient toutes les intelligences individuelles en qualité de parties[1]; or celles-ci forment un nombre; par conséquent, le nombre qui est dans l'Intelligence n'occupe pas le premier degré. En tant que le nombre est dans l'Intelligence, il est égal à la quantité des *actes* de l'Intelligence; or, ces actes sont la sagesse, la justice, et les autres vertus, enfin la science et toutes les essences dont la possession fait de l'Intelligence l'Intelligence véritable. Comment donc [si la science existe dans l'Intelligence] se peut-il qu'elle ne soit pas là dans un principe autre qu'elle-même? C'est que, dans l'Intelligence, ce qui sait, ce qui est su et la science sont une seule et même chose; et il en est de même en elle pour tout le reste. C'est pourquoi chaque essence existe au premier degré dans l'Intelligence; en elle la justice, par exemple, n'est pas un accident, quoiqu'elle soit un accident dans l'âme, en tant qu'âme : car les intelligibles sont en puissance dans l'âme [tant qu'elle demeure simplement âme], et ils sont en acte quand l'âme s'élève à l'Intelligence et habite avec elle[2].

Outre l'Intelligence, et antérieurement à elle, existe l'Être; il contient le Nombre, avec lequel il engendre les êtres : car il les engendre en se mouvant selon le Nombre[3], consti-

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 3; t. II, p. 482. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 5; t. II, p 337. — [3] « Mundus ille divinus ideo perfectum » Animal est, quia universum jam possidet numerum animalium. » Talem vero animalium numerum habet, quia Numerum ipsum » simpliciter universum habet. Illic igitur ipse simpliciter Nume- » rus, tum animalia omnia, tum perfectionem illius mundi præ-



tuant ainsi les nombres avant de donner l'existence aux êtres, de même que l'unité [de l'Être] précède l'existence de l'Être et le relie au Premier [à l'Un absolu]. Les nombres ne relient point les autres choses au Premier : il suffit que l'Être lui soit relié, parce que l'Être, en devenant Nombre, rattache à lui-même tous les êtres. S'il est divisé, ce n'est pas en tant qu'il est un (car son unité est permanente); mais, s'étant divisé conformément à sa nature en autant de choses qu'il l'a voulu, il a vu en combien de choses il s'était divisé, et par là il a engendré le Nombre qui existe en lui : car il s'est divisé en vertu des puissances du Nombre, et il a engendré autant d'êtres que le Nombre le comportait.

Le Nombre premier et véritable est donc la source et le principe[1] de l'existence pour les êtres. C'est pourquoi, même ici-bas, la génération de chaque chose est réglée par des nombres[2], et, avec un nombre différent, c'est une autre chose qui est engendrée, ou rien ne peut plus être engendré. Tels sont les nombres premiers, en tant qu'ils peuvent être nombrés. Quant aux nombres qui subsistent dans les autres choses, ils ont deux rôles : en tant qu'ils procèdent des premiers, ils peuvent être nombrés; en tant qu'ils sont au-dessous d'eux, ils mesurent les autres choses, ils servent à nombrer et les nombres et les choses qui peuvent

» cedit. Parit enim omniformes in se ideas, suo videlicet quodam » motu : *motu*, inquam, *numeroso;* alioquin varia minime gene» raret : nempe Ens ipsum in se concipit entia, se ipsum duntaxat » in ea multiplicando. Quum vero non multiplicet seipsum nisi » virtute Numeri, merito illic entia Numerus antecedit, sicut Unum » est Ente superius. Denique, quemadmodum Luna superne quidem » uniformi lumine Solem suspicit, subter vero difformi lumine dif» formia generat; sic Ens primum unitate sua tanquam vertice » ipsum simpliciter Unum aspicit, Numero autem mox comitante, » entia numerosa speciesque profert. » (Ficin.)

[1] *Voy.* ci-dessus p. 379, note 3. — [2] *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. VII, § 3, p. 106.

être nombrées. Comment pourrait-on en effet dire dix si ce n'est à l'aide des nombres qu'on a en soi?

XVI. Ces nombres, nous dira-t-on, que vous appelez *nombres premiers et véritables*, où les placez-vous et à quel genre d'êtres les rapportez-vous? Tous les philosophes[1] placent les nombres dans le genre de la quantité. Vous-même vous avez précédemment fait mention de la quantité, et vous avez placé au nombre des êtres la quantité discrète aussi bien que la quantité continue[2]. Maintenant vous nous dites que ces nombres font partie des êtres premiers, et vous ajoutez qu'il y a en outre d'autres nombres qui servent à nombrer. Dites-nous donc comment vous arrangez ces choses : car elles donnent lieu à plusieurs questions. L'*un* qui se trouve dans les êtres sensibles est-il une quantité? ou bien l'un est-il quantité quand il est répété, tandis que, considéré seul et en lui-même, il est le principe de la quantité, mais non une quantité? En outre, si l'un est le principe de la quantité, a-t-il la même nature qu'elle ou bien a-t-il une nature différente? Voilà autant de points que vous devez nous éclaircir.

Nous allons répondre à ces questions, et voici par quoi nous croyons devoir commencer.

Quand, considérant des objets visibles (car c'est par eux que nous devons débuter), quand, dis-je, prenant un être avec un autre être, un homme et un chien par exemple, ou deux hommes ensemble, vous dites qu'ils font *deux*, ou bien, quand, prenant un plus grand nombre d'hommes, vous dites qu'ils sont *dix* et qu'ils forment une *décade*, ce nombre ne constitue pas une substance ni un accident des choses sensibles : c'est purement et simplement une quantité; en divisant cette décade par l'unité et en faisant de ses

[1] Il s'agit ici principalement d'Aristote, à la doctrine duquel cette objection est évidemment empruntée. — [2] *Voy.* ci-dessus liv. III, § 13, p. 271.

parties des unités, vous obtenez et vous constituez le principe de la quantité [l'unité] : car une unité tirée ainsi d'une décade n'est pas l'Un en soi.

Mais quand vous dites que l'homme même pris en soi est un nombre, une *dyade* par exemple, parce qu'il est *animal* et *raisonnable,* il n'y a plus ici un simple mode : car, en tant que vous raisonnez et que vous nombrez, vous produisez une quantité; mais en tant qu'il y a ici deux choses [animal et raisonnable] et que chacune d'elles est une, comme chacune d'elles complète l'essence [de l'homme] et possède l'unité, vous énoncez une autre espèce de nombre, le *nombre essentiel* (οὐσιώδης ἀριθμός). Ici la dyade n'est pas postérieure aux choses; elle ne se borne pas à énoncer une quantité qui est extérieure à l'être; elle énonce ce qui est dans l'essence même de cet être et en contient la nature.

En effet, ce n'est pas vous qui ici-bas produisez le nombre quand vous parcourez par la raison discursive des choses qui existent par elles-mêmes et qui ne doivent pas leur existence à ce que vous les nombrez : car vous n'ajoutez rien à l'essence d'un homme en le nombrant avec un autre. Il n'y a pas là une unité comme dans un chœur. Quand vous dites : *dix* hommes, *dix* n'existe qu'en vous qui nombrez ; on ne saurait avancer que *dix* existe dans les dix hommes que vous nombrez, puisque ces hommes ne sont pas coordonnés de manière à former une unité; c'est vous qui produisez vous-même *dix* en nombrant cette décade et en en faisant une quantité. Mais quand vous dites : *un* chœur, *une* armée, il y a là quelque chose qui existe et en dehors de ces objets et en vous[1]. Comment donc faut-il entendre que le nombre existe en vous ? Le nombre qui est en vous avant que vous nombriez a un autre mode d'existence [que le nombre que vous produisez en nombrant]. Quant au nombre qui se manifeste dans les objets extérieurs

[1] *Voy.* ci-après liv. IX, § 1.

et se rapporte à celui qui est en vous, il constitue un acte des nombres essentiels ou il est conforme aux nombres essentiels : car en nombrant vous produisez un nombre, et par cet acte vous donnez l'existence à la quantité, comme en marchant vous donnez l'existence au mouvement.

En quel sens donc le nombre qui est en nous [avant que nous nombrions] a-t-il un autre mode d'existence [que celui que nous produisons en nombrant]? — C'est qu'il est *le nombre constitutif de notre essence*, laquelle, dit Platon, participe du nombre et de l'harmonie, est un nombre et une harmonie : car l'âme, est-il dit, n'est ni un corps, ni une étendue; elle est donc un nombre, puisqu'elle est une essence[1]. Le nombre du corps est une essence de la même nature que le corps; le nombre de l'âme consiste dans des essences qui sont incorporelles comme les âmes[2]. Enfin, pour les intelligibles, si l'Animal même est pluralité, s'il est une *triade*, la triade qui subsiste dans l'Animal est essentielle. Quant à la triade qui subsiste, non dans l'Animal, mais dans l'Être, elle est le principe de l'essence. Si vous nombrez l'Animal et le Beau, chacun des deux est

1 Plotin ne cite pas ici Platon textuellement; il se borne à faire allusion au célèbre passage du *Timée* (p. 35, éd. H. Étienne) dans lequel est décrite la formation de l'âme. Les opinions professées sur ce point par les Platoniciens ont été résumées par Jamblique dans son *Traité de l'Ame*, § II (*Voy.* la traduction de ce passage important dans notre tome II, p. 626-629). Ficin commente notre auteur en ces termes : « Essentialis quoque numerus est in anima, « ex pluribus videlicet suapte natura harmonice constituta; essen» tialis in Mente divina numerus, tum idearum inter se seric certa dis» positarum, tum etiam partium in quavis idea suarum, tum deni» que super ideas Numerus ipse simpliciter. » Macrobe affirme que les Pythagoriciens regardaient la *triade* comme l'essence de l'âme humaine : « *Ternarius* vero assignat animam tribus suis » partibus absolutam, quarum prima est *ratio*, quam λογιστικὸν » appellant, secunda *animositas*, quam θυμικὸν vocant, tertia *Cupi» ditas*, quæ ἐπιθυμητικὸν nuncupatur. » (*Commentaire du Songe de Scipion*, liv, I, ch. 5.) — 2 *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 1; t. II, p. 125.

en soi une unité; mais [en les nombrant] vous engendrez en vous le nombre, vous concevez une certaine quantité, la *dyade*. Si vous dites [comme les Pythagoriciens] que la vertu est une *tétrade*, elle est une tétrade en tant que ses parties [la justice, la prudence, le courage, la tempérance[1]] concourent à former une unité; vous pouvez ajouter que cette tétrade est une unité, en tant qu'elle est une espèce de substance ; quant à vous, vous rapprochez cette tétrade de celle qui est en vous[2].

XVII. En quel sens peut-on dire qu'un nombre est infini[3]? car les raisons que vous venez d'exposer conduisent à admettre que tout nombre est limité. — Cette conclusion est juste : car il est contraire à la nature du nombre d'être infini. — Pourquoi donc dit-on souvent qu'un nombre est infini? Est-ce dans le sens où l'on dit qu'une ligne est infinie? — Si nous disons qu'une ligne est infinie, ce n'est point qu'il y ait réellement une ligne de cette espèce, c'est pour faire concevoir une ligne aussi grande que possible, plus grande que toute ligne donnée[4]. Il en est de même du

[1] *Voy.* le livre II de l'*Ennéade* I, *Des Vertus.* Macrobe dit à ce sujet : « *Quaternarium* quidem Pythagorei, quem τετρακτὴν vocant, » adeo quasi ad perfectionem animæ pertinentem inter arcana » venerantur ut ex eo et jurisjurandi religionem sibi fecerint : *Juro » tibi per eum qui dat animæ nostræ quaternarium numerum.* » (*Commentaire du Songe de Scipion*, liv. I, ch. 5.) — [2] Pour plus de détails sur ce point, *Voy.* le livre de Jamblique περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης. — [3] Plotin revient ici à la question de l'*infini* dont il a déjà traité ci-dessus, § 2, p. 365. — [4] Voici la démonstration que Proclus donne de cette vérité. Nous empruntons la traduction de ce morceau au savant M. Vincent : « Maintenant, » de savoir comment, d'une manière absolue, l'*infini* peut exister en substance, c'est une question digne d'examen. D'abord » donc, que, dans les êtres sensibles, il n'y ait aucune grandeur » infinie suivant aucune dimension, c'est une chose évidente. Il » n'est pas admissible, par exemple, que ce qui se meut circulairement soit infini; et il en est de même en général de toute espèce » de corps, puisque, dans ces divers cas, le lieu est limité. Mais de

nombre : quand nous savons quel est le nombre [de certains objets], nous pouvons le doubler par la pensée, sans ajouter pour cela un autre nombre au premier. Comment en effet serait-il possible d'ajouter aux objets extérieurs la conception de notre imagination, conception qui n'existe qu'en nous ? Nous dirons donc que, dans les intelligibles, la ligne est infinie : sans cela, la ligne intelligible serait un simple

» plus, même dans les rapports abstraits et indivisibles, il n'est pas
» possible qu'il existe un tel infini. En effet, lorsque dans ces rap-
» ports ne se trouve pas même, ni la notion de distance, ni celle
» de grandeur, comment la notion d'une grandeur infinie pourrait-
» elle y être comprise? Une seule chose reste donc à dire : c'est
» que l'infini n'existe en substance que dans l'imagination, sans
» toutefois que pour cela l'imagination conçoive l'infini : car elle
» ne peut concevoir sans appliquer en même temps une forme et
» une limite à ce qu'elle conçoit, sans imposer un terme à la con-
» ception de l'objet imaginé, sans le parcourir en tous sens, enfin
» sans le circonscrire de tous les côtés. L'infini n'est donc point
» pour l'imagination un objet qu'elle conçoive, mais simplement
» un objet dont la limite échappe à sa conception, et qu'en défini-
» tive elle ne conçoit pas. En un mot, tout ce qu'elle est obligée
» d'abandonner, impuissante à le mesurer et à l'embrasser dans sa
» conception, elle l'appelle *infini*. Ainsi, de même que la vue a
» la notion des ténèbres par le fait qu'elle ne voit pas, de même
» l'imagination a celle de l'infini par le fait qu'elle ne conçoit pas.
» Elle l'engendre en vertu de la puissance irrésistible qu'elle pos-
» sède de pousser toujours en avant. [En d'autres termes,] elle le
» conçoit comme existant en substance, elle ne le conçoit pas en
» tant qu'infini : ce qu'elle a délaissé comme impossible à parcou-
» rir, c'est là ce qu'elle appelle infini. Ainsi donc, supposant donnée
» en imagination une ligne infinie, comme nous supposons l'exis-
» tence de toutes les autres figures géométriques, les triangles,
» les cercles, les angles, les lignes, nous ne devons pas être sur-
» pris que la ligne soit infinie *pour l'effet* (κατ' ἐνέργειαν), et que,
» tout en restant illimitée, elle puisse s'appliquer à des conceptions
» limitées. Quant à l'intelligence, source des raisons et des démons-
» trations, tant qu'elle envisage la science, elle ne fait point usage
» de l'infini : car la science, absolument parlant, ne peut com-
» prendre l'infini; en l'admettant par hypothèse, elle ne fait usage

quantitatif. Si elle n'est point un simple quantitatif, elle est infinie en nombre; mais infini se prend alors dans un autre sens que celui de n'avoir point de limites qu'on ne puisse dépasser. — En quel sens se prend donc ici le terme d'infini? — En ce sens que la conception d'une limite n'est pas impliquée dans l'essence de la ligne en soi.

Qu'est donc la ligne intelligible, et où existe-t-elle? — Elle est postérieure au nombre[1] : car l'unité apparaît dans la ligne, puisque celle-ci part de l'unité [du point] et qu'elle a une seule dimension [la longueur]; or la mesure de la dimension n'est point un quantitatif. — Où la ligne intelligible existe-t-elle donc? — Elle n'existe que dans l'intelligence qui la définit; ou bien, si elle est une chose, elle n'est qu'une chose intellectuelle. Dans le monde intelligible, en effet, tout est intellectuel et tel que la chose est elle-même. Dans ce même monde est également déterminé où et de quelle manière sont placés le plan, le solide, ainsi que toutes les figures : car ce n'est pas nous qui créons les

» que du fini, en vue seulement de la démonstration; elle ne considère pas l'infini par rapport à l'infini lui-même, mais par rapport » au fini. En effet, si vous n'accordiez, ni que le point donné fût » placé dans la direction de la droite, supposée limitée, ni qu'il » en fût éloigné de telle manière que quelqu'une des parties de la » droite se trouvât située au-dessous du point, la science n'au- » rait plus que faire de l'infini. C'est donc afin qu'en employant » la ligne finie, elle le fasse d'une manière irréprochable et inat- » taquable, que la science suppose l'existence de l'infini, profi- » tant ainsi de l'indétermination qui est le domaine de l'imagina- » tion en même temps que le fondement de la génération de » l'infini. » (Proclus, *Commentaire d'Euclide*, éd. de Bâle, p. 76.)

[1] *Voy.* la démonstration de ce point dans Macrobe, qui conclut en ces termes : « Ex his apparet *antiquiorem esse numerum su- » perficie et lineis*, ex quibus illam constare memoravimus, *for- » misque omnibus*. A lineis enim ascenditur ad numerum tanquam » ad priorem, ut intelligatur ex diversis numeris linearum quæ » formæ geometricæ describantur. » (*Commentaire du Songe de Scipion*, liv. I, ch. 5.)

figures en les concevant[1]. Ce qui le prouve, c'est que la figure du monde est antérieure à nous, et que les figures naturelles, propres aux productions de la Nature, sont nécessairement antérieures aux corps et existent dans le monde intelligible à l'état de *figures premières*, sans limites déterminées : car ce sont des formes qui n'existent point dans d'autres sujets ; elles subsistent par elles-mêmes et n'ont pas besoin d'étendue, parce que l'étendue est l'attribut d'un sujet.

Il y a donc partout une seule figure dans l'Être[2], et chacune des figures [que cette figure unique contenait implicitement] est devenue distincte soit dans l'Animal, soit avant l'Animal. Quand je dis que chaque figure est devenue distincte, je n'entends pas qu'elle soit devenue une étendue, mais qu'elle a été assignée à un animal particulier : ainsi, dans le monde intelligible, à chaque corps a été assignée sa figure propre, au feu par exemple, la pyramide[3]. Notre monde cherche à imiter cette figure, quoiqu'il ne puisse y réussir à cause de la matière. Nous avons également ici-bas

[1] Ficin commente en ces termes la doctrine de Plotin : « Sunt » in divinis certe figurarum ideæ, per quas et mundi sphæris et » unicuique speciei determinatæ figuræ sunt. Illic autem dimensio » vel figura non aliter quam destinatione quadam intelligentiæ » terminatur. Linea illic hac tantum ratione dicitur infinita, quo» niam idealis lineæ ratio nullum habet terminum quantitatis ; alio» quin non æque cum lineis quibuslibet majoribus minoribusve » congrueret. Essentia prima in primis consideratur viva, deinde » intellectualis agnoscitur ; sed, quum primum intellectualis est, si» mul etiam Vivens intellectuale vel intellectuale Animal definitur : » Numeri et Figuræ, prius illic involuta, mox cum intellectuali Illic » Animali pariter evolvuntur. » — [2] C'est la figure sphérique. *Voy.* les vers de Parménide que nous citons ci-après, p. 405, note 1. — [3] « Disons donc, d'après la droite raison et la vraisemblance, que » l'espèce de solide qui a la forme pyramidale est l'élément et le » germe du feu. » (Platon, *Timée*, p. 56 ; trad. de M H. Martin, p. 151.)

d'autres figures qui sont les analogues des figures intelligibles.

Mais les figures sont-elles dans l'Animal en tant qu'Animal, ou bien, si l'on ne peut douter qu'elles subsistent dans l'Animal, existent-elles antérieurement dans l'Intelligence? — Si l'Animal contenait l'Intelligence, les figures seraient au premier degré dans l'Animal. Mais comme c'est l'Intelligence qui contient l'Animal, elles sont au premier degré dans l'Intelligence. D'ailleurs, comme les âmes sont contenues dans l'Animal parfait, c'est une raison de plus pour que l'Intelligence soit antérieure. — Mais Platon dit : « L'Intelligence voit les idées comprises dans l'Animal par» fait[1]. » Or, si elle voit les idées comprises dans l'Animal parfait, elle doit lui être postérieure. — Par les mots : *elle voit*, on peut entendre que l'existence de l'Animal même est réalisée dans cette vision[2]. En effet, l'Intelligence qui voit n'est pas une chose différente de l'Animal qui est vu; mais [dans l'Intelligence] toutes choses ne font qu'un. Seulement la Pensée a une sphère pure et simple, tandis que l'Animal a une sphère animée[3].

XVIII. Ainsi, dans le monde intelligible, tout nombre est *fini*. Mais nous pouvons concevoir un nombre plus grand que tout nombre donné, et c'est de cette manière que l'*infini* naît dans notre esprit, quand il considère les nombres. Dans le monde intelligible, au contraire, il est impossible de concevoir un nombre plus grand que le Nombre

[1] Nous avons déjà cité le texte grec de ce passage du *Timée* dans le tome II, p. 238, note 2. — [2] *Voy. Enn.* III, liv. IX, § 1; t. II, p. 239. — [3] Plotin parait faire ici allusion aux vers suivants de Parménide ; « Or l'Être possède la perfection suprême, étant sem» blable à une sphère entièrement ronde, qui du centre à la circon» férence serait partout égale et pareille: car il ne peut y avoir » dans l'Être une partie plus forte ni une partie plus faible que » l'autre. » (Vers cités par Platon, *Sophiste*, p. 244, éd. H. Étienne, et par plusieurs autres philosophes.)

conçu [par l'Intelligence divine] : car le Nombre existe éternellement là-haut; aucun nombre n'y manque et n'y saurait manquer jamais, de telle sorte qu'on n'y pourrait rien ajouter.

On peut cependant appeler aussi *infini* le Nombre intelligible, en ce sens qu'il n'est pas mesuré[1]. Par quoi serait-il en effet mesuré? Le Nombre qui existe là-haut est universel, est à la fois un et multiple; il constitue un tout que ne circonscrit aucune limite [un tout qui est infini]; il est par lui-même ce qu'il est. Aucun des êtres intelligibles en effet n'est circonscrit par une limite. Ce qui est réellement limité et mesuré, c'est ce qui est empêché de se perdre dans l'infinité et qui a besoin de mesure. Mais les êtres intelligibles sont tous des *mesures*, d'où résulte qu'ils sont tous beaux. En tant qu'Animal, l'Animal en soi est beau, il possède une vie excellente et ne manque d'aucune espèce de vie; il n'a point une vie mêlée à la mort, il ne contient rien de mortel ni de périssable. La vie de l'Animal en soi n'a aucun défaut; c'est la Vie première, pleine de vigueur et d'énergie, lumière première dont les rayons vivifient également les âmes qui demeurent là-haut et celles qui descendent ici-bas. Cette Vie sait pourquoi elle vit; elle connaît son principe et son but : car son principe est en même temps son but. En outre, la Sagesse universelle, l'Intelligence universelle, qui est intimement unie à l'Animal, qui subsiste en lui et avec lui, le rend encore meilleur; le colorant en quelque sorte par la splendeur de sa sagesse, elle rend sa beauté plus vénérable. Ici-bas même, une vie pleine de sagesse est ce qu'il y a de plus vénérable et de plus beau, quoique nous entrevoyions à peine une telle vie. Là-haut, la vision qu'on a de la Vie est parfaitement claire : car la Vie donne à l'être qui la voit et la vision

[1] C'est en ce sens que Plotin dit que l'Ame universelle et que l'Intelligence divine sont infinies. *Voy.* ci-dessus, p. 315, 332, 346-347.

d'elle-même et la puissance de vivre avec plus de force, en sorte que, grâce à une vie plus énergique, celui-ci a une vision plus claire et il devient ce qu'il voit. Ici-bas, notre regard se porte souvent sur des choses inanimées, et lors même qu'il se tourne vers des êtres vivants, il remarque d'abord en eux ce qui est privé de vie; d'ailleurs, la vie qui se trouve cachée en eux est déjà mélangée à autre chose. Là-haut, au contraire, tous les êtres sont vivants, entièrement vivants, et leur vie est pure : si, au premier aspect, vous regardez une chose comme dépourvue de vie, bientôt la vie qui est en elle éclate à vos yeux.

Contemplez donc l'Essence qui pénètre les intelligibles et qui leur communique une vie immuable; contemplez la sagesse et la science qui résident en eux, et vous ne pourrez plus regarder sans rire cette nature inférieure à laquelle le vulgaire donne le nom d'essence. C'est dans cette Essence suprême que demeurent la Vie et l'Intelligence, que les êtres subsistent dans l'éternité. Là, rien ne sort de l'Être, rien ne le change ou ne l'agite : car il n'y a en dehors de lui aucune chose qui puisse l'atteindre : s'il existait une chose hors de lui, l'Être serait au-dessous d'elle; s'il existait une chose qui lui fût contraire, cette chose échapperait à son action; elle ne devrait point son existence à l'Être, mais elle constituerait un principe commun antérieur à lui, elle serait l'Être même. Parménide a donc eu raison de dire que l'Être est un, qu'il est immuable, non parce qu'il n'y a pas autre chose [qui puisse le modifier], mais parce qu'il est être[1]. Seul en effet l'Être possède l'existence par lui-même. Comment donc pourrait-on enlever à l'Être l'existence ou une des autres choses

[1] « Or la pensée est identique à son objet. En effet, sans l'être, » sur lequel elle repose, vous ne trouverez pas la pensée : car rien » n'est ni ne sera, excepté l'être, puisque la nécessité a voulu que » l'être fût le nom unique et immobile du tout, quelles que fussent » à ce sujet les opinions des mortels, qui regardent la naissance et

qu'il est essentiellement en acte et par lui-même? Tant qu'il existe, il se les donne à lui-même; or il existe toujours : ces choses subsistent donc également en lui d'une manière éternelle.

Telles sont la puissance et la beauté de l'Être qu'il attire à lui toutes les choses, qu'il les tient comme suspendues à lui, que celles-ci sont ravies de posséder une trace de sa perfection et ne cherchent plus au delà que le Bien : car l'Être est antérieur au Bien par rapport à nous [quand nous remontons d'ici-bas au monde intelligible]. Le monde intelligible tout entier aspire lui-même à la Vie et à la Sagesse afin de posséder l'existence; toutes les âmes, toutes les intelligences aspirent également à la posséder; seul, l'Être se suffit pleinement à lui-même.

» la mort comme des choses vraies, ainsi que l'être et le non-être, » le mouvement et le changement brillant des couleurs.» (Vers cités par Platon, *Théétète*, p. 180, éd. H. Étienne; et par Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, fol. 7, 19 et 31.)

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MULTITUDE DES IDÉES. DU BIEN[1].

I. Lorsque Dieu même ou un dieu inférieur envoya les âmes dans la *génération*, il donna au visage de l'homme des yeux destinés à l'éclairer[2], il plaça dans le corps les autres organes propres aux sens, *prévoyant* (προορώμενος) que l'animal ne pourrait se conserver qu'à la condition de voir les objets placés devant lui, de les entendre et de les toucher, afin de rechercher les uns et d'éviter les autres.

Mais comment Dieu le prévit-il ? — Il ne faut pas croire qu'il ait commencé par faire des animaux qui aient péri faute de posséder des sens, et qu'ensuite il en ait donné aux hommes et aux autres animaux afin qu'ils pussent se préserver de la mort[3].

On fera peut-être l'objection suivante : Dieu savait que les animaux seraient exposés au chaud, au froid et aux autres impressions physiques ; par suite de cette connaissance, pour empêcher les animaux de périr, il leur a accordé les sens et les organes destinés à leur servir d'instruments. —

[1] Ce livre comprend deux parties : 1° *De la multitude des Idées*, § 1-14 ; 2° *Du Bien*, § 15-42. Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — [2] Dans ce début, Plotin résume la doctrine exposée dans le *Timée* au sujet de la Providence divine, doctrine dont il présente ensuite l'interprétation d'après son propre système. Voici le passage auquel il fait ici particulièrement allusion : « Avant tous les autres organes, les » dieux formèrent les yeux, porteurs de la lumière, etc. » (Platon, *Timée*, p. 45 ; trad. de M. H. Martin, p. 123.) — [3] Sur la manière dont s'exerce la Providence divine, *Voy.* le livre II de l'*Ennéade* III.

Nous demanderons à notre tour si Dieu a donné les organes à des âmes qui déjà possédaient les sens, ou bien s'il a donné aux âmes à la fois les sens et les organes. S'il leur a donné à la fois les sens et les organes, il s'ensuivrait qu'elles ne possédaient pas auparavant les facultés sensitives, quoiqu'elles fussent des âmes. Mais si les âmes possédaient les facultés sensitives dès qu'elles furent produites, et si elles furent produites [avec ces facultés] pour descendre dans la génération, il leur est naturel de descendre dans la génération. Dans ce cas, il semble qu'il soit contraire à leur nature de s'écarter de la génération et de vivre dans le monde intelligible. Elles paraîtraient donc faites pour appartenir au corps et pour vivre dans le mal. Ainsi, la Providence divine les retiendrait dans le mal, et Dieu arriverait à ce résultat par le raisonnement; dans tous les cas, il raisonnerait.

Si Dieu raisonne, nous demanderons quels sont les principes de ce raisonnement: car, si l'on prétend que ces principes dérivent d'un autre raisonnement, il faut cependant, en remontant, trouver quelque chose d'antérieur à tout raisonnement, en un mot un point de départ. Or d'où sont tirés les principes du raisonnement? Des sens ou de l'intelligence. [Dieu aurait-il fait usage de principes tirés des sens?] Mais, [quand Dieu créa] il n'y avait pas encore de sens; c'est donc de principes tirés de l'intelligence [que Dieu aurait fait usage]. Mais, si les prémisses étaient des conceptions de l'intelligence, la conclusion devait être la science, et le raisonnement ne pouvait avoir pour objet une chose sensible: car le raisonnement qui a pour principe l'intelligible et pour conclusion également l'intelligible[1] ne saurait aboutir[2]

[1] Creuzer lit: οὐ γὰρ ἀρχὴ μὲν ἐκ τοῦ νοητοῦ, τελευτὴ δὲ εἰς [μὴ] ητόν, et M. Kirchhoff: οὐ γὰρ ἀρχὴ μὲν ἐκ τοῦ νοητοῦ, τελευτὴ δὲ εἰς νοητόν. Le sens est le même dans les deux cas. — [2] Ficin paraît avoir lu: πῶς ἔνι ταύτην τὴν ἕξιν πρὸ αἰσθητοῦ καὶ διανόησιν ἀφικνεῖσθαι; au lieu de: πρὸς αἰσθητοῦ διανόησιν, que donnent Creuzer et Kirchhoff.

à faire concevoir le sensible? Donc la prévoyance qui a présidé soit à la création d'un animal, soit à celle du monde entier, ne saurait être le résultat du raisonnement[1].

Il n'y a en effet aucun raisonnement en Dieu. Si l'on attribue à Dieu le *raisonnement* (λογισμός), c'est pour faire comprendre qu'il a tout réglé comme un sage pourrait le faire en raisonnant sur les choses postérieures ; si l'on attribue à Dieu la *prévision* (πρόορασις), c'est pour indiquer qu'il a tout disposé comme un sage pourrait le faire par la prévision qu'il aurait des choses postérieures[2]. En effet, pour ordonner les choses dont l'existence n'est pas antérieure à celle du raisonnement, le raisonnement est utile toutes les fois que la puissance supérieure au raisonnement [l'intelligence] n'a pas assez de force. La prévision est également nécessaire en ce cas, parce que celui qui en fait usage ne possède pas une puissance qui lui permette de s'en passer : car la prévision se propose de faire arriver telle chose au lieu de telle autre, et semble craindre que ce qu'elle désire ne s'accomplisse pas. Mais, pour l'être qui ne peut faire qu'une chose, la prévision est inutile, aussi bien que le raisonnement qui compare les contraires : car, dès qu'un des contraires est seul possible, pourquoi raisonner? Comment le principe qui est unique, un, simple, aurait-il besoin de réfléchir qu'il faut faire telle chose pour que telle autre n'ait pas lieu, et jugerait-il que la seconde arriverait s'il ne faisait la première? Comment se dirait-il que l'expérience a déjà démontré l'utilité de telle ou telle chose, et qu'il est bon de l'employer? Si Dieu procédait ainsi, il aurait eu recours à la prévision, par conséquent au raisonnement. C'est dans cette hypothèse que nous avons dit plus haut[3] que

[1] *Voy. Enn.* III, liv. II, § 1 ; t. II, p. 21-22. — [2] Plotin détermine ici quel est, selon lui, le sens qu'ont les mots *raisonnement* et *prévision* que Platon emploie dans le *Timée* en décrivant la création de l'homme par le Démiurge. — [3] *Voy.* le commencement du § 1.

Dieu a donné aux animaux des sens et des facultés ; mais c'est une grande question de savoir s'il les a réellement donnés et de quelle manière il les a donnés.

En effet, si l'on admet qu'en Dieu aucun acte n'est imparfait, s'il est impossible de concevoir en lui rien qui ne soit total et universel, chacune des choses qu'il contient renferme en soi toutes choses. Ainsi, le futur même étant déjà présent à Dieu, il ne saurait y avoir en lui rien de postérieur ; mais ce qui est déjà présent en lui devient postérieur dans un autre être. Or, si le futur est déjà présent en Dieu, il doit y être présent comme si ce qui arrivera était déjà connu, c'est-à-dire, il doit être disposé de telle sorte qu'il ne se trouve exposé à manquer de rien lorsqu'il se réalisera, de telle sorte qu'il ne manque de rien absolument. Donc, toutes choses étaient déjà en Dieu [quand les animaux furent créés] ; elles y étaient de tout temps ; elles y étaient de telle sorte que l'on devait pouvoir dire plus tard : Ceci est après cela[1]. En effet, quand les choses qui sont en Dieu viennent à se développer et à se montrer, alors on voit que l'une est après l'autre[2] ; mais, en tant qu'elles existent toutes ensemble, elles constituent l'Être universel, c'est-à-dire le principe qui renferme en lui la cause elle-même[3].

II. Par là, nous connaissons également la nature de l'Intelligence, que nous voyons encore mieux que les autres choses. Toutefois, nous ne pouvons voir quelle est la grandeur de l'Intelligence. Nous admettons en effet qu'elle possède l'*essence* (la *quiddité*, ὅτι[4]) de chaque chose, mais

[1] Au lieu de τόδε μετὰ τόδε, M. Kirchhoff lit τόδε διὰ τόδε. Cette leçon se concilie mal avec la fin de la phrase. — [2] Tout ce que Plotin dit ici de la Prescience divine est cité et commenté par Jean Philopon, *Adversus Proclum de Æternitate mundi*, II, 5 ; IV, 16 ; XVI, 3. — [3] C'est ce que Plotin va expliquer dans le § 2. — [4] *L'essence* ou *quiddité* est la *forme déterminée* qui est l'objet de la définition. *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 1.

non sa *raison d'être* (son *pourquoi*, τὸ διότι[1]) ; ou bien, si nous accordons que la raison d'être se trouve dans l'Intelligence, nous ne croyons pas qu'elle y soit séparée de l'essence[2]. Supposons que l'homme, par exemple, ou, si c'est possible, que l'œil s'offre à notre contemplation [dans le monde intelligible], comme le ferait une statue ou une partie d'une statue. L'homme que nous voyons là-haut est à la fois *telle essence* (τόδε[3]) et sa raison d'être. Il doit, aussi bien que l'œil, être intellectuel (νοερός), et contenir sa raison d'être ; sans cela, il ne saurait exister dans le monde intelligible. Ici-bas, de même que chaque partie est séparée des autres, de même la raison d'être est séparée [de l'essence]. Là-haut, au contraire, toutes choses sont dans l'unité, et chacune d'elles est identique à sa raison d'être. Cette identité s'offre souvent même ici-bas, dans les éclipses, par exemple[4]. Qui donc empêche que dans le monde intelligible chaque chose ne possède, outre le reste, sa raison d'être, et que sa raison d'être ne constitue son essence ?

[1] Par cette expression, Plotin désigne à la fois la *cause efficiente* et la *cause finale*, comme l'explique Ficin : « Duo de quolibet potissima quæri solent : *quid* videlicet, et *propter quid* res ipsa sit. » Illud quidem explicatur *definitione*, hoc autem declaratur assi- » gnatione *causæ efficientis* atque *finalis* ; et invicem conjuncta sunt » ambo. » — [2] « La cause, au point de vue de la définition, c'est » l'essence. Dans certains cas, l'essence est la raison d'être. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 17.) — [3] Aristote emploie ce terme pour exprimer l'objet immédiat de l'intuition, et par suite l'essence, l'être individuel par opposition à la qualité qui est l'objet d'une conception générale. *Voy. Métaphysique*, liv. VII, ch. 1. — [4] Cet exemple est aussi emprunté à Aristote : « La substance est » un principe et une cause ; c'est de ce point de vue qu'il nous faut » partir. Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander » pourquoi une chose existe dans une autre... Chercher pourquoi » une chose est elle-même, c'est ne rien chercher. Il faut que la » chose dont on cherche le pourquoi se manifeste réellement : il » faut, par exemple, qu'on ait vu que la lune est sujette à des » éclipses. » (*Métaphysique*, liv. VII, ch. 7 ; trad. fr., t. II, p. 61.)

Il est nécessaire de l'admettre ; et c'est pour cela que ceux qui s'appliquent à saisir le *caractère propre de chaque être* (τὸ τί ἦν εἶναι[1]) réussissent [à saisir aussi sa raison d'être]. En effet, *ce qu'est* chaque être (ὅ ἐστι), il l'est *à cause de telle forme* (διὰ τοῦτο)[2]. Je m'explique : non-seulement la forme (εἶδος[3]) d'un être est pour lui sa raison d'être (ce qui est une vérité incontestable), mais encore, si l'on analyse chaque forme considérée en elle-même, on y trouvera sa raison d'être. Il n'y a que ce qui n'a qu'une vie sans réalité et une vaine existence qui ne porte pas en soi sa raison d'être.

Mais ce qui est une *forme*, ce qui est propre à l'Intelligence, d'où pourrait-il tenir sa raison d'être? — De l'Intelligence, dira-t-on. — Mais la forme n'est point séparée de l'Intelligence ; elle ne fait avec elle qu'une seule et même chose ; si donc l'Intelligence possède les formes dans leur plénitude, cette plénitude des formes implique que leur raison d'être est en elles. L'Intelligence porte en soi la raison d'être de chacune des formes qu'elle contient. Elle est toutes ces formes prises toutes ensemble ou chacune séparément ; nulle d'elles n'a donc besoin qu'on cherche *pourquoi elle a été produite* (διὰ τί γέγονε) : car en même temps qu'elle a été produite, elle a possédé en elle-même la *cause de son existence* (τῆς ὑποστάσεως αἰτία). Comme elle n'a pas été engendrée par hasard, elle contient tout ce qui appartient à sa

[1] C'est encore une locution empruntée à Aristote : « *Le caractère* » *propre de chaque être* (τὸ τί ἦν εἶναι), caractère dont la notion est » la définition de l'être, est l'essence de l'objet, sa substance même. » (*Métaphysique*, liv. V, ch. 8.) — [2] « La première cause est l'*essence*, » la *forme propre de chaque chose* : car *ce qui fait qu'une chose* » *est, est tout entier dans la notion de ce qu'elle est* ; la raison » d'être première est donc une cause et un principe. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. 3.) — [3] Le mot εἶδος, *forme pure et intelligible*, rappelle ici évidemment l'*essence* ou *forme substantielle* d'Aristote, dont Plotin essaie de concilier la théorie avec le système des *idées* de Platon. *Voy.* sur ce point le passage de M. Ravaisson que nous avons cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 321, note. 2.

raison d'être; par conséquent, elle possède également toute la *perfection de la cause* (τὸ καλῶς τῆς αἰτίας). Les choses sensibles qui participent à la forme ne reçoivent pas d'elle seulement leur nature, mais encore la raison d'être de cette nature. S'il règne un enchaînement étroit entre toutes les choses qui composent cet univers, et si l'univers, renfermant toutes choses, renferme aussi la raison d'être de chacune d'elles; s'il est avec elles dans le même rapport que le corps avec ses organes, qui n'arrivent pas à l'existence l'un après l'autre, mais qui sont tous à l'égard les uns des autres cause et effet à la fois ; à plus forte raison, dans le monde intelligible les choses doivent-elles avoir leur raison d'être, toutes en général relativement à l'ensemble et chacune en particulier relativement à elle-même.

Puisque tous les intelligibles ont une existence consubstantielle (συνυπόστασις), sans que le hasard y ait aucune part, et qu'ils ne sont pas séparés les uns des autres, les choses causées portent en elles-mêmes leur cause, et chacune d'elles a en quelque sorte une cause sans en avoir une réellement. Si les intelligibles n'ont pas de cause de leur existence, si, même isolés de toute cause, ils se suffisent à eux-mêmes, c'est que pris en eux-mêmes ils portent tous leur cause avec eux. Comme il n'y a rien de fortuit en eux, que chacun d'eux est multiple, qu'il est tout ce qu'il contient, on peut lui assigner sa raison d'être. Ainsi, dans le monde intelligible, l'essence est précédée ou plutôt accompagnée de sa raison d'être, qui est encore plus essence que raison d'être, ou plutôt qui ne forme qu'une seule chose avec elle. Que peut-il en effet y avoir de superflu dans l'Intelligence, à moins que ses conceptions ne ressemblent à des productions imparfaites ? Si ses conceptions sont parfaites, on ne saurait ni trouver ce qui leur manque, ni assigner leur raison d'être, et, puisqu'elles possèdent tout, elles possèdent aussi leur raison d'être. L'essence et la raison d'être y sont unies ; on retrouve la présence de toutes deux dans chaque

conception, dans chaque acte de l'Intelligence. Considérons l'homme intelligible, par exemple : il nous apparaît complet dans son ensemble ; il possède simultanément et dès le principe tout ce qu'il possède, il est toujours ce qu'il est dans son essence d'être. C'est le propre de ce qui est engendré de n'être pas toujours ce qu'il doit être, d'avoir besoin d'acquérir quelque chose. L'homme intelligible est éternel ; il est donc toujours ce qu'il est de son essence d'être. L'être qui devient homme est un être engendré.

III. Mais, dira-t-on, pourquoi l'Intelligence n'aurait-elle pu délibérer avant de produire l'homme sensible ? — L'homme sensible est conforme à l'homme intelligible ; on ne peut rien lui ajouter, rien lui retrancher. Si l'on admet que l'Intelligence délibère et raisonne, c'est une simple supposition. Quand on suppose que les choses ont été créées, on est conduit à admettre qu'il y a eu délibération et raisonnement[1] ; mais il faut renoncer à cette opinion du moment qu'il est démontré que les choses sont engendrées éternellement[2] : car ce qui est de tout temps ne peut être l'objet d'une délibération. Pour que l'Intelligence délibérât, il faudrait qu'elle eût oublié la marche qu'elle a précédemment suivie; elle ne peut faire mieux dans la suite qu'autant que précédemment ses œuvres n'auraient pas été belles ; si elles l'étaient déjà, elles doivent rester ce qu'elles sont. Si elles sont belles, c'est qu'elles sont conformes à leur cause : car même ici-bas un objet n'est beau que s'il possède tout ce qu'il doit posséder, c'est-à-dire, s'il possède la *forme* (εἶδος) qui lui est propre : car c'est la forme qui comprend tout ; c'est elle qui contient la matière, en ce sens qu'elle la façonne et qu'elle n'y laisse rien d'informe ; or il y aurait quelque chose d'informe s'il manquait à l'homme une partie, par exemple, un organe comme l'œil.

[1] Ceci se rapporte au *Timée* de Platon. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 3 ; t. I, p. 265, et note 1.

Ainsi, quand on assigne la cause d'une chose, on explique tout. Pourquoi dans l'homme des yeux, des sourcils? C'est pour qu'il possède tout ce qui est impliqué dans son essence. Dira-t-on que ces parties du corps lui sont données pour le garantir des dangers? Ce serait établir dans l'essence même un principe chargé de veiller sur l'essence. Les choses dont nous parlons sont impliquées dans l'essence qui existait avant elles. Par conséquent, l'essence renferme en elle-même la cause, qui, si elle est distincte de l'essence, en est cependant inséparable. Toutes les choses sont impliquées les unes dans les autres; prises toutes ensemble, elles constituent l'Essence totale, parfaite, universelle; leur perfection est liée et inhérente à leur cause : ainsi l'essence d'un être (οὐσία), son *caractère propre* (sa *quiddité*, τὸ τί ἦν εἶναι) et sa *raison d'être* (τὸ διότι) ne font qu'un. Si donc avoir des sens, et des sens de telle sorte, est impliqué dans la forme de l'homme par la nécessité éternelle et par la perfection de l'Intelligence divine, qui, en vertu de sa perfection, renferme en soi les causes [aussi bien que les essences][1]; si c'est seulement *a posteriori* que

[1] Il est nécessaire que nous entrions ici dans quelques explications pour l'intelligence de cette phrase et de la discussion qui va suivre. Selon Plotin, l'homme réunit en lui les trois degrés de l'existence : il est *forme intelligible* ou *idée*, *âme* et *raison séminale*. Il possède aussi trois facultés qui correspondent à ces trois formes de l'existence, l'*intelligence*, la *raison discursive*, la *sensibilité*. Selon qu'il exerce la première, la seconde ou la troisième, il jouit de la vie *divine*, *humaine* ou *animale* (comme nous l'avons déjà expliqué dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 324); il est l'homme *intellectuel*, νοερός, l'homme *raisonnable*, λογικός, ou l'homme *sensitif*, αἰσθητικός; ces trois formes de l'existence émanent l'une de l'autre et sont impliquées l'une dans l'autre. De ces prémisses résulte le sens de notre phrase : εἰ τοίνυν ἔγκειται τὸ αἰσθητικὸν εἶναι, καὶ οὕτως αἰσθητικὸν, ἐν τῷ εἴδει. Au début de ce livre, § 1, Plotin a posé cette question : *Pourquoi l'Homme, considéré comme Animal, possède-t-il des Sens?* Il y répond comme il suit dans la phrase que nous commentons ici : 1° L'Homme, considéré comme

nous remarquons que les choses sont bien réglées (car, dans le monde intelligible, la cause qui complète l'essence est intimement unie à l'essence : là-haut, l'homme n'est pas seulement intelligence, et la sensibilité ne lui a pas été ajoutée quand il est descendu dans la génération) ; s'il est ainsi, dis-je, nous avons à résoudre deux questions : Comment [si avoir des sens est impliqué dans la forme de l'homme] l'Intelligence n'incline-t-elle pas vers les choses d'ici-bas ? En quoi consistent ces sens [qu'on attribue à l'homme intelligible] ? — Dira-t-on que ces sens sont la puissance de percevoir les objets sensibles ? Mais il serait absurde que là-haut l'homme possédât de toute éternité la puissance de sentir et qu'il ne sentît qu'ici bas, que cette puissance ne passât à l'acte que quand l'âme est devenue moins bonne [par son union au corps].

IV. Pour répondre à ces questions, il faudrait remonter à

Animal, possède des Sens, parce que *la sensibilité* (τὸ αἰσθητικὸν εἶναι) *est le caractère essentiel de l'Animal*, comme le dit Aristote : « L'Animal n'est constitué primitivement que par la Sensibilité. » (*De l'Ame*, liv. II, ch. 2, p. 174 de la trad.). » Plotin ajoute : καὶ οὕτως αἰσθητικόν ; c'est encore une formule d'Aristote, formule qui désigne des sens d'une nature déterminée, propres à telle espèce d'animal. 2° Il ne suffit pas de dire que la sensibilité est l'essence de l'animal : « La véritable définition doit non-seulement montrer » l'existence de la chose, comme le font la plupart des définitions, » mais elle doit encore en contenir la cause et la mettre en lu- » mière (Aristote, *De l'Ame*, liv. II, ch. 2, p. 171 de la trad.). » En d'autres termes, il ne suffit pas de faire connaître *ce qu'est* (ὅτι) l'Animal ; il faut encore expliquer *pourquoi* (διότι) il est tel ; il faut, après avoir fait connaître son *essence*, montrer sa *raison d'être* ou sa *cause*. « Or, se demander le *pourquoi*, c'est toujours se demander » *pourquoi une chose est dans une autre* (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 17). » La raison d'être de la Sensibilité, son pourquoi, c'est qu'elle est contenue dans la forme de l'Homme : ἔγκειται ἐν τῷ εἴδει. C'est l'appplication du principe énoncé plus haut, savoir que la forme et la cause de l'existence sont identiques, que l'essence, le caractère propre et la raison d'être ne font qu'un.

l'essence de l'homme intelligible. Il vaut mieux commencer par déterminer celle de l'homme sensible, au lieu d'essayer de définir d'abord ce qu'est l'homme intelligible dans la supposition que nous connaissons bien le premier, tandis que nous n'en avons peut-être qu'une notion inexacte. Mais il en est qui pourraient croire que l'homme sensible et l'homme intelligible ne font qu'un[1]. Discutons donc d'abord ce point.

L'homme sensible a-t-il une essence différente de l'âme qui le produit, le fait vivre et raisonner ? Est-il l'âme disposée de telle façon (ψυχὴ ἡ τοιαύτη) ? Est-il l'âme qui se sert du corps disposé de telle façon ?

Si l'homme est un animal raisonnable, et si l'animal est le composé de l'âme et du corps, cette définition de l'homme ne sera pas identique à celle de l'âme. Si l'homme est défini le composé de l'âme raisonnable et du corps, comment peut-il être une substance éternelle (ὑπόστασις ἀΐδιος) ? Cette définition ne convient à l'homme sensible que du moment où s'est opérée l'union de l'âme avec le corps ; elle exprime ce qui sera au lieu de faire connaître ce que nous nommons l'*homme même* (αὐτοάνθρωπος) ; elle ressemble plutôt à une description qu'à une véritable détermination du *caractère propre* (τοῦ τί ἦν εἶναι). Au lieu de définir la forme engagée dans la matière, elle indique ce qu'est le composé de l'âme et du corps lorsqu'il est déjà constitué. S'il en est ainsi, nous ne savons pas encore ce qu'est l'homme considéré dans son essence, tel que doit l'exprimer la définition. Si l'on prétend que la définition des choses sensibles doit exprimer quelque composé, il conviendrait d'admettre qu'il ne faut pas déterminer en quoi consiste chaque chose. Or, s'il est absolument nécessaire de définir les formes engagées dans la matière, il faut également définir l'essence qui fait l'homme; cela est nécessaire sur-

[1] Il s'agit évidemment ici des Péripatéticiens.

tout pour ceux qui veulent, quand ils définissent un être, en définir le *caractère propre*[1].

Quelle est donc l'essence de l'homme? Faire cette question, c'est demander quelle est la chose qui fait que cet homme est homme, chose qui doit se trouver en lui et non en être séparée. La véritable définition de l'homme est-elle *animal raisonnable?* N'est-ce pas là plutôt la définition du composé? Qu'est donc l'essence qui produit l'animal raisonnable? Dans la définition de l'homme, *animal raisonnable* veut dire *vie raisonnable* ; par conséquent, l'homme sera la vie raisonnable. Mais y a-t-il vie sans âme ? [Non sans doute.] Ou l'âme donnera à l'homme la vie raisonnable, et dans ce cas l'homme, au lieu d'être une substance, ne sera qu'un acte de l'âme; ou bien l'homme sera l'âme même. Mais si l'homme est l'âme raisonnable, qu'est-ce qui l'empêchera alors de rester homme lors même que son âme viendrait à passer dans un corps différent [dans le corps d'une brute] ?

V. Il faut donc que l'homme ait pour raison [pour essence] autre chose que l'âme. Qui empêche alors que l'homme ne soit quelque chose de composé, c'est-à-dire l'*âme subsistant dans telle raison* (ψυχὴ ἐν τοιῷδε λόγῳ), en admettant que cette raison soit un certain acte de l'âme, mais que cet acte ne puisse exister sans le principe qui le produit. Or, telle est la nature des *raisons séminales* (οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι). Elles n'existent pas sans l'âme : car les raisons génératrices ne sont pas inanimées; et cependant elles ne sont pas l'âme purement et simplement. Il n'y a rien d'étonnant à ce que de telles essences soient des raisons.

Ces raisons qui n'engendrent pas l'*homme* [mais l'*animal*][2], de quelle âme sont-elles donc les actes ? Est-ce de

[1] Il s'agit encore ici des Péripatéticiens. *Voy.* ci-dessus p. 415, note 1. — [2] Les raisons séminales ou génératrices dont parle ici Plotin sont les puissances qui constituent la nature animale. Dans le traité *De l'Ame*, Aristote emploie aussi le mot de *raisons* pour

l'âme végétative? Non, *elles sont les actes de l'âme* [*raisonnable*] *qui engendre l'animal*[1], laquelle est une âme plus puissante et par cela même plus vivante. *L'âme disposée de telle façon, présente à la matière disposée de telle façon* (puisque l'âme est telle chose, selon qu'elle est dans telle disposition), *même sans le corps, est ce qui constitue l'homme*[2]. *Elle façonne dans le corps une forme à sa ressemblance*. Elle produit ainsi, autant que le comporte la nature du corps, une image de l'homme, comme le peintre lui-même fait une image du corps : elle produit, je le répète, un homme inférieur [l'homme sensitif, l'animal], qui possède la forme de l'homme, ses raisons, ses mœurs, ses dispositions, ses facultés, mais d'une manière imparfaite, parce qu'il n'est pas le premier homme [l'homme intellectuel]. Il a des sensations

désigner les facultés de l'âme sensitive et végétative. *Voy.* le passage cité dans les *Éclaircissements* du tome II, p. 369.

[1] «L'âme est l'animal en puissance.» (*Enn.* II, liv. v, § 3; t. II, p. 230). — [2] ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη ἡ ἐγγενομένη τῇ τοιαύτῃ ὕλῃ, ἅτε οὖσα τοῦτο οἷον οὕτω διακειμένη, καὶ ἄνευ τοῦ σώματος, ἄνθρωπος. Dans cette définition, Plotin s'est proposé d'exprimer deux idées : 1° *L'âme est l'homme* (principe emprunté à Platon; *Voy.* la note suivante); 2° *l'âme est la cause et le principe du corps vivant* (idée empruntée à Aristote, *De l'Ame*, II, 4; p. 189 de la trad.). Les expressions : *l'âme disposée de telle façon, la matière disposée de telle façon* [*organisée*], *l'âme est telle chose selon qu'elle est dans telle disposition*, paraissent empruntées à Aristote : « Pour chaque être il » faut chercher spécialement *quelle est l'âme* dont il est doué; et ainsi, » quelle est l'âme de la plante, celle de l'homme ou celle de la bête (*De* » *l'Ame*, II, 3; p. 185 de la trad.)... L'âme est dans le *corps fait* » *de telle façon* (*ibid.*, II, 2; p. 179 de la trad.)... D'autres philosophes » se bornent à dire ce qu'est l'âme sans dire un mot du corps qui » doit la recevoir, comme s'il était possible, ainsi que le veulent » les fables pythagoriciennes, que la première venue entrât par » hasard dans le premier corps venu. *Chaque chose*, au contraire, » *paraît avoir une espèce et une forme qui lui sont propres.* » (*Ibid.*, I, 3; p. 134 de la trad.) Plotin s'est évidemment proposé d'éviter, dans sa définition de l'homme, d'encourir le reproche

d'une autre espèce, des sensations qui, quoiqu'elles paraissent claires, sont obscures, si on les compare aux sensations supérieures dont elles sont les images. L'homme supérieur [l'homme raisonnable] est meilleur, a une âme plus divine et des sensations plus claires. C'est lui sans doute que Platon définit [en disant : *L'homme est l'âme*[1]]; il ajoute dans sa définition : *qui se sert du corps*, parce que l'âme plus divine domine l'âme qui se sert du corps, et qu'elle ne se sert du corps qu'au second degré[2].

En effet, la chose engendrée par l'âme étant capable de sentir, l'âme s'y attache en lui donnant une vie plus puissante ; ou plutôt, elle ne s'y attache pas, mais elle l'approche d'elle[3]. Elle ne s'éloigne pas du monde intelligible, mais tout en restant en contact avec lui, elle tient suspendue à elle-même l'âme inférieure [qui constitue l'homme sensitif], elle se mêle à cette raison par sa raison [elle s'unit à cette essence par son essence]. C'est pourquoi cet homme

qu'Aristote adresse aux Pythagoriciens. Saint Augustin définit l'âme raisonnable à peu près de la même manière : « *Animus* mihi videtur esse *substantia quædam rationis particeps regendo corpori accommodata.* » (*De Quantitate animæ*, I, 13.) Bossuet, dans son traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même* (chap. IV, § 1), traduit cette définition : « Nous pouvons définir l'*âme raisonnable : substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie.* » Leibnitz dit aussi : « Il semble qu'il faut ajouter quelque chose de la *figure* et de la *constitution du corps* à la définition de l'homme, lorsqu'on dit qu'il est un *animal raisonnable.* » (*Nouveaux Essais*, II, § 8.) *Voy.* aussi le passage de Steinhart que nous avons cité dans le tome I, p. 110, note 3.

[1] Cette définition se trouve dans le 1er *Alcibiade* (t. V, p. 110-112 de la trad. de M. Cousin) : « Faut-il te démontrer plus clairement que l'*âme seule est l'homme?...* Y a-t-il quelque autre chose *qui se serve du corps* que l'âme ? » — [2] « J'appelle *partie* [*de l'âme*] *séparée du corps* celle qui se sert du corps comme d'un instrument, *partie attachée au corps* celle qui s'abaisse au rang d'instrument, etc. » (*Enn.* I, liv. I, § 3 ; t. I, p. 39.) — [3] *Voy.* ci-dessus, liv. IV, § 12, p. 329-330.

[sensitif], qui par lui-même est obscur, est éclairé par cette *illumination* (ἐλλάμψει).

VI. Comment donc la puissance sensitive est-elle dans l'âme supérieure [dans l'âme raisonnable]?— Elle est en elle comme les choses sensibles sont dans le monde intelligible. C'est ainsi que [par cette puissance sensitive] l'âme sent l'harmonie sensible, parce que l'homme sensitif [percevant par la sensibilité contenue dans l'âme raisonnable] ramène à l'harmonie intelligible tout ce qui lui est inférieur. Le feu d'ici-bas a de la ressemblance avec le feu qui est là-haut et que l'âme supérieure sentait [avant d'être ici-bas] d'une manière conforme à la nature de ce feu[1]. Si les corps qui sont ici-bas étaient aussi là-haut, l'âme supérieure les sentirait et les percevrait. L'homme qui existe là-haut est une *âme disposée de telle façon* (τοιαύτη), capable de percevoir ces objets : de là vient que l'homme du dernier degré [l'homme sensitif], étant l'image de l'homme qui existe là-haut, a des raisons [des facultés] qui sont aussi les images [des facultés que possède l'homme supérieur]. L'homme qui existe dans l'Intelligence divine constitue l'homme supérieur à tous les hommes. Il illumine le second [l'homme raisonnable], qui à son tour illumine le troisième [l'homme sensitif]. L'homme du dernier degré possède en quelque sorte les deux autres : il n'est pas produit par eux, il leur est plutôt uni. L'homme qui nous constitue a pour acte l'homme du dernier degré[2]. Celui-ci reçoit quelque chose

[1] Ficin donne de ce passage le commentaire suivant dont nous lui laissons la responsabilité : « Anima nostra sensum adeo radicitus » habet ut *sensu quodam semper utatur*. Nam extra terrenum cor» pus per corpus aerium sentit in aere, et per cœleste corpus in » cœlo, hic quidem aeria maxime, ibo vero cœlestia. Quin etiam ex» tra cœlum *intimo quodam imaginationis sensu* ipsa intelligentiæ » notiones in conceptus transformat imaginabiles. » — [2] Il y a dans le texte τρίτου, le troisième en remontant. Nous mettons *premier* pour plus de clarté, afin d'être d'accord avec ce qui précède.

du second; et le second tient du premier son acte[1]. Chacun de nous est ce qu'il est selon l'homme d'après lequel il agit [est intellectuel, raisonnable, sensitif, selon qu'il exerce l'intelligence, la raison discursive ou la sensibilité]. Chacun de nous possède les trois hommes en un sens [en puissance], et ne les possède pas en un autre sens [en acte ; c'est-à-dire n'exerce pas simultanément l'intelligence, la raison et la sensibilité].

Quand la troisième vie [la puissance sensitive], qui constitue le troisième homme, est séparée du corps, si la vie qui la précède [la raison discursive] l'accompagne sans être toutefois séparée du monde intelligible, alors on dit que la seconde est partout où est la troisième. Il peut sembler étonnant que cette dernière, en passant dans le corps d'une brute, entraîne avec elle cette partie qui est l'essence de l'homme[2]. C'est que cette essence était toutes choses [en puissance]; seulement, dans des temps différents elle agit par des facultés différentes. En tant qu'elle est pure, qu'elle n'est point encore dépravée, elle veut constituer un homme, et c'est un homme en effet qu'elle constitue : car former un homme est meilleur [que de former une brute], et elle fait ce qui est meilleur. Elle forme aussi des démons de l'ordre supérieur, mais qui sont encore conformes à l'essence qui constitue l'homme. L'homme [intellectuel] qui est avant cette essence est plus démonique encore ; ou plutôt il est déjà Dieu[3]. Le démon attaché à Dieu en est une image, comme l'homme sensitif est l'image de l'homme intellectuel dont il dépend : car il ne faut pas regarder comme Dieu le principe auquel se rattache immédiatement

[1] Cette phrase signifie : La *raison discursive*, qui constitue l'*homme* proprement dit, engendre la *sensibilité*, qui constitue l'*animal*. *Voy. Enn.* I, liv. I, § 7; t. I, p. 43. — [2] Sur la Métempsycose, *Voy.* le tome I, p. CXII, note 7, et p. 385 387. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. IV (*Du Démon qui est propre à chacun de nous*), § 3-6; t. II, p. 92-101.

l'homme. Ici se trouve en effet une différence semblable à celle qui existe entre les âmes, quoiqu'elles appartiennent toutes au même ordre[1]. Il faut d'ailleurs appeler *espèce des démons* ces démons que Platon nomme simplement *démons*[2]. Enfin, quand l'âme supérieure accompagne l'âme inférieure qui a choisi la condition de brute, l'âme inférieure qui était liée à l'âme supérieure (lors même qu'elle constituait un homme) développe la raison [séminale] de l'animal [dont elle a choisi la condition] : car elle possède en elle-même cette raison ; c'est son acte inférieur.

VII. Mais, dira-t-on, si l'âme ne produit la nature d'une brute que lorsqu'elle est dépravée et dégradée, elle n'était pas dès l'origine destinée à produire un bœuf ou un cheval ; alors la raison séminale du cheval aussi bien que le cheval même seront contraires à la nature [de l'âme]. — Non : ils sont inférieurs à sa nature, mais ils ne lui sont pas contraires. Dès l'origine, l'âme était [en puissance] la raison séminale d'un cheval ou d'un chien. Quand cela lui est permis, l'âme qui doit engendrer un animal produit ce qui est meilleur ; sinon, elle produit ce qu'elle est capable d'engendrer ; elle ressemble aux artistes qui, sachant produire plusieurs figures, exécutent soit celle qu'ils ont reçu l'ordre d'exécuter, soit celle que la matière a le plus d'aptitude à recevoir. Qui empêche que la Puissance [naturelle et génératrice] de l'Ame universelle, en sa qualité de Raison [séminale] universelle, n'*ébauche les contours du corps* (προϋπογράφειν), avant que les puissances animiques [les âmes individuelles] descendent d'elle dans la matière ? Qui empêche que cette

[1] « Si l'âme revient ici-bas, elle a soit le même démon, soit un » autre démon, selon la vie qu'elle doit mener... Toute âme placée » dans les mêmes circonstances n'a pas les mêmes mouvements, » les mêmes volontés, les mêmes actes, etc. » (*Enn.* III, liv. IV, § 6 ; t. II, p. 100-101.) — [2] Il s'agit ici de ceux des démons qui sont des puissances de l'âme humaine. *Voy.* sur ce point les *Éclaircissements* du tome II, p. 530-532.

ébauche ne soit *une espèce d'illumination préalable de la matière* (οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην)? Qui empêche que l'âme individuelle n'achève [de façonner le corps ébauché par l'Ame universelle] en suivant les lignes déjà tracées, n'organise les membres dessinés par elles[1], et ne devienne ce dont elle s'est approchée en se donnant à elle-même telle ou telle figure, comme dans un chœur le danseur se conforme au rôle qui lui a été assigné?

Si nous sommes arrivé à ces considérations, c'est en examinant les conséquences des principes que nous avons posés. Notre but était de chercher comment la sensibilité se trouve dans l'homme même, et comment [malgré cela] les choses intelligibles ne tombent pas dans la génération[2]. Nous avons reconnu et démontré que les choses intelligibles n'inclinent pas vers les choses sensibles, que ce sont celles-ci au contraire qui s'élèvent aux premières et les imitent; que l'homme sensitif tient de l'homme intellectuel la puissance de contempler les choses intelligibles, qu'il est uni aux choses sensibles comme l'homme intellectuel est uni aux choses intelligibles. En effet, les choses intelligibles sont à quelque égard sensibles; nous les disons sensibles, parce qu'elles sont corps [d'une manière idéale], mais elles sont perçues d'une manière différente des corps[3]. De même, nos sensations sont moins claires que la perception qui a lieu dans le monde intelligible et que nous nommons aussi sensation parce qu'elle se rapporte aux corps [qui existent là-haut d'une manière idéale]. Pour cette raison, nous appelons *sensitif* l'homme qui est ici-bas parce qu'il perçoit moins bien des choses qui sont elles-mêmes moins bonnes, c'est-à-dire qui ne sont que des images des choses intelligi-

[1] *Voy.* le commentaire de ce passage dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 475-478. — [2] *Voy.* ci-dessus § 3, p. 416. — [3] Nous lisons τὰ σώματα avec Ficin, au lieu d'ἀσώματα. La phrase suivante exige absolument ce changement.

bles. On peut donc dire que les sensations ici-bas sont des *pensées obscures* (ἀμυδραὶ νοήσεις), et que les pensées là-haut sont des *sensations claires* (ἐναργεῖς αἰσθήσεις).

VIII. Voilà ce que nous avions à dire sur la sensibilité. [Passons maintenant à l'autre question que nous avons posée.]

Comment se fait-il que tous les animaux qui sont (comme le cheval même) contenus dans l'Intelligence divine n'inclinent pas vers les choses d'ici-bas [en les engendrant]?—Sans doute, pour engendrer ici-bas le cheval ou tout autre animal, l'Intelligence divine a dû en avoir la conception; cependant il ne faut pas croire qu'elle ait eu d'abord la volonté de produire le cheval, puis la conception de cet animal. Évidemment, elle n'a pu vouloir produire le cheval que parce qu'elle en avait déjà la conception, et elle n'en a pas eu la conception parce qu'elle avait à le produire : ainsi, le cheval qui n'a pas été engendré a précédé le cheval qui devait être engendré postérieurement. Puisque le premier cheval est antérieur à toute génération et n'a pas été conçu pour être engendré, ce n'est pas parce que l'Intelligence divine incline vers les choses d'ici-bas ni parce qu'elle produit, qu'elle a en elle le cheval intelligible et les autres essences. Les intelligibles existaient déjà dans l'Intelligence [avant qu'elle engendrât] et les choses sensibles ont été engendrées ensuite par une conséquence nécessaire : car il était impossible que la *procession* s'arrêtât aux intelligibles. Qui en effet aurait arrêté cette puissance [de l'Intelligence] capable tout à la fois de procéder et de demeurer en soi[1]?

Mais pourquoi ces animaux [privés de raison] existent-ils dans l'Intelligence divine? On comprend que les êtres

[1] Intellectus primus, fecunditate lucis exuberante, in quam plu-
» rimos seipsum intus naturaliter propagat radios ideales. Ex hac
» propagine intellectuali simul et naturali naturales rerum formæ
» foras tanquam lumina profluunt. » (Ficin.)

doués de raison se trouvent en elle; mais cette multitude d'êtres privés de raison a-t-elle rien de vénérable? Ne semble-t-elle pas plutôt quelque chose de messéant à l'Intelligence divine? — Évidemment l'Être qui est un doit être aussi multiple, puisqu'il est postérieur à l'Un absolument simple; sinon, au lieu de lui être inférieur, il se confondrait avec lui. Étant postérieur à l'Un, il ne saurait être plus simple, il l'est donc moins. Or Celui qui est excellent étant l'Un, l'Être devait être *plus d'un*, puisque la multiplicité est le caractère de l'infériorité. — Pourquoi donc l'Être ne serait-il pas Dyade seulement? — C'est que chacun des deux éléments de la Dyade ne peut non plus être absolument un, et doit être au moins Dyade; il en est de même de chacun des nouveaux éléments [dans lesquels se décomposeraient les premiers éléments de la Dyade]. En outre, la première Dyade renferme à la fois Mouvement et Stabilité[1]; elle est aussi Intelligence et Vie parfaite. L'Intelligence a pour caractère non d'être une, mais d'être universelle : elle renferme donc toutes les intelligences particulières; elle est toutes les intelligences et en même temps elle est quelque chose de plus grand. Elle possède la vie non comme Ame une, mais comme Ame universelle, ayant la puissance supérieure de produire les âmes particulières. Elle est enfin l'Animal universel; par conséquent, elle ne doit pas renfermer l'homme seul [mais encore toutes les autres espèces d'animaux]; sinon, l'homme seul existerait sur la terre.

IX. Admettons, dira-t-on, que l'Intelligence renferme les idées des animaux d'un ordre relevé. Mais comment se fait-il qu'elle renferme aussi les idées des animaux vils et privés de raison? Car on doit regarder comme vil tout animal privé de raison et d'intelligence, puisque c'est à ces facultés que celui qui les possède doit sa noblesse. — Sans doute

[1] *Voy.* ci-dessus, liv. II, § 7, p. 215.

il est difficile de comprendre comment les choses privées d'intelligence et de raison existent dans l'Intelligence divine, dans laquelle sont tous les êtres et de laquelle tous procèdent. Mais avant d'aborder la discussion de cette question, prenons comme accordées les vérités suivantes : L'homme ici-bas n'est pas ce qu'est l'homme dans l'Intelligence divine, non plus que les autres animaux ; il existe dans son sein, ainsi qu'eux, d'une manière plus relevée ; en outre, on ne trouve en elle aucun être appelé raisonnable : car c'est ici-bas seulement qu'on fait usage de la raison : là-haut, il n'y a que des actes supérieurs à la raison discursive[1]. — Pourquoi donc l'homme est-il ici-bas le seul animal qui fasse usage de la raison ? — C'est que l'intelligence de l'homme étant, dans le monde intelligible, différente de celle des autres animaux, sa raison doit aussi différer ici-bas de leur raison : car on voit dans les autres animaux mêmes beaucoup d'actes qui impliquent l'usage de l'entendement. — Mais pourquoi tous les animaux ne sont-ils pas également raisonnables ? — Pourquoi tous les hommes ne le sont-ils pas non plus [demanderons-nous à notre tour] ? Réfléchissons-y bien : toutes ces vies, qui représentent autant de mouvements, toutes ces intelligences, qui forment une pluralité, ne pouvaient pas être identiques. Il fallait donc qu'elles différassent entre elles, et leur différence devait consister à manifester plus ou moins clairement l'intelligence et la vie : celles qui occupent le premier rang sont distinguées par les premières différences, celles qui occupent le deuxième rang par les différences de deuxième espèce, et ainsi de suite. Ainsi, parmi les intelligences, les unes constituent les dieux, les autres les êtres placés au deuxième rang et doués de raison ; d'autres enfin les êtres que nous appelons privés de raison. Mais cette nature même que nous appelons ici privée de raison et d'intelligence

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 18 ; t. II, p. 298.

est raison et intelligence dans le monde intelligible. En effet, celui qui pense le cheval intelligiblc, par exemple, est intelligence tout comme l'est la pensée même du cheval. Si rien n'existait que la pensée, il n'y aurait rien d'absurde à ce que cette pensée, tout en étant intellectuelle, eût pour objet un être privé d'intelligence. Mais, puisque la pensée et la chose pensée ne font qu'un, comment la pensée pourrait-elle être intellectuelle sans que la chose pensée le fût également ? Pour que cela eût lieu, il faudrait que l'intelligence se rendit elle-même pour ainsi dire inintelligente. Mais il n'en est pas ainsi. La chose pensée est une intelligence déterminée, comme elle est une vie déterminée. Or, de même qu'aucune vie, quelle qu'elle soit, ne peut être privée de la vitalité, aucune intelligence déterminée ne peut être privée de l'intellectualité. L'intelligence même qui est propre à un animal, à l'homme par exemple, ne cesse pas d'être l'intelligence de toutes choses: quelque partie que vous preniez en elle, elle est toutes choses, mais d'une manière différente ; elle est une chose particulière en acte, elle est toutes choses en puissance. Nous ne saisissons dans chaque chose particulière que ce qu'elle est en acte. Or ce qui est en acte [une chose particulière] occupe le dernier rang. Telle est dans l'intelligence l'idée du cheval, par exemple. L'Intelligence, dans sa procession continue vers une vie moins parfaite, constitue à un certain degré le cheval, et à un degré inférieur, un animal encore inférieur : car plus les puissances de l'Intelligence se développent, plus elles deviennent imparfaites. Dans leur procession, elles perdent à chaque degré quelque chose, et comme c'est un moindre degré d'être qui constitue tel ou tel animal, son infériorité se rachète par quelque chose de nouveau. Ainsi, à mesure que la vie est moins complète dans l'animal, apparaissent les ongles, les serres, ou les cornes et les dents. Partout où l'intelligence baisse d'un côté, elle se relève d'un autre côté par la plénitude de

sa nature, et elle trouve en elle-même de quoi compenser ce qui manque[1].

X. Mais comment peut-il y avoir quelque chose d'imparfait dans le monde intelligible? Pourquoi l'animal intelligible a-t-il des cornes? Est-ce pour sa défense[2]? — C'est pour être complet et parfait. Il doit être parfait comme animal, parfait comme intelligence, parfait comme vie, de telle sorte que, s'il manque d'une qualité, il en ait une autre à la place. La cause des différences, c'est que ce qui appartient à une essence se trouve remplacé dans une autre essence par quelque autre chose, en sorte que l'ensemble [des essences] constitue l'Animal le plus parfait, la Vie la plus parfaite, l'Intelligence la plus parfaite, tandis que toutes les essences particulières qui se trouvent ainsi dans l'être intelligible sont parfaites en tant que particulières.

[1] On peut rapprocher de ce passage de notre auteur le morceau suivant de Fénélon qui en est comme le commentaire : « Cet être » qui est infiniment voit, en montant jusqu'à l'infini, tous les divers » degrés auxquels il peut communiquer l'être. Chaque *degré* de » communication possible constitue une *essence* possible, qui répond » à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres. » Ces degrés infinis, qui sont indivisibles en lui, se peuvent diviser » à l'infini dans les créatures, pour faire une infinie variété d'es- » pèces. Chaque espèce sera bornée dans un degré d'être correspon- » dant à ces degrés infinis et indivisibles que Dieu connait en lui. » Ces degrés que Dieu voit distinctement en lui-même, et qu'il voit » éternellement de la même manière, parce qu'ils sont immuables, » sont les modèles fixes de tout ce qu'il peut faire hors de lui. Voilà » la source des vrais universaux, des genres, des différences et des » espèces; et voilà en même temps les modèles immuables des ou- » vrages de Dieu, qui sont les idées que nous consultons pour être » raisonnables. » (Fénelon, *De l'Existence de Dieu*, II, ch. 4.) — [2] Plotin fait ici allusion au passage suivant de Platon : « Les dieux » comprenaient que les bêtes auraient besoin de se servir des on- » gles pour beaucoup d'usages, et c'est pour cela que dès la nais- » sance des hommes ils ébauchèrent aussitôt la formation des on- » gles. » (*Timée*, p. 76; trad. de M. H. Martin, p. 205.)

L'Être doit être à la fois un et multiple; or il ne peut être multiple si toutes les choses qui se trouvent en lui sont égales; il serait alors l'Un absolu. Il faut donc, puisqu'il forme un tout composé, qu'il soit constitué par des choses qui aient entre elles des différences spécifiques, de telle sorte que son unité laisse subsister les choses particulières, telles que les formes et les raisons [essences]. Les formes, comme celle de l'homme, doivent renfermer toutes les différences qui leur sont essentielles. Quoiqu'il y ait unité dans toutes ces formes, il s'y trouve cependant des choses plus ou moins relevées les unes que les autres, l'œil et le doigt par exemple : tous ces organes sont impliqués dans l'unité de l'animal, et ils ne sont inférieurs que relativement à l'ensemble. Il valait mieux qu'il en fût ainsi. La raison [l'essence de l'animal] est animal et de plus quelque chose de différent de l'animal. La vertu a aussi un caractère général et un caractère individuel. L'ensemble [du monde intelligible] est beau, parce que ce qui est commun [à toutes les essences] n'offre pas de différence.

XI. S'il est dit [dans le *Timée*] que le ciel n'a dédaigné de recevoir aucune des formes des animaux, dont on voit un si grand nombre, c'est que cet univers devait renfermer l'universalité des choses. — D'où tient-il toutes les choses qu'il renferme? Les a-t-il reçues de là-haut? — Oui : il a reçu de là-haut toutes les choses qui ont été produites par la raison et d'après une forme intelligible. —Mais, de même qu'il contient du feu et de l'eau, il doit contenir aussi des végétaux. Or comment peut-il y avoir des végétaux dans le monde intelligible? Comment la terre, le feu y sont-ils des choses vivantes? Car, ou ce sont des choses vivantes, ou ce sont des choses mortes; dans le second cas, tout ne serait pas vivant dans le monde intelligible. Dans quel état les objets dont nous parlons se trouvent-ils donc là-haut?

D'abord, on peut montrer que les végétaux n'ont rien de contraire à la raison, puisque, même ici-bas, il y a dans

le végétal une raison qui constitue sa vie[1]. — Si la raison essentielle du végétal, raison qui le constitue, est une vie de telle nature, une espèce d'âme, et si cette raison est elle-même une unité, est-elle le Végétal premier? — Non, il y a au-dessus de cette raison le Végétal premier dont dérive ce végétal particulier. Le Végétal premier est unité; l'autre est multiple, et dérive nécessairement de cette unité. S'il en est ainsi, le Végétal premier doit posséder la vie à un plus haut degré encore et être le Végétal même, duquel procèdent les végétaux qui sont ici-bas, qui occupent le second ou le troisième rang, et qui tiennent du Végétal premier les traces de vie qu'ils présentent.

Mais comment la Terre existe-t-elle dans le monde intelligible? Quelle est son essence? Comment la Terre qui se trouve dans le monde intelligible y est-elle vivante? — Voyons d'abord ce qu'est notre Terre, c'est-à-dire quelle est son essence. Elle doit être une forme et une raison [une essence] : car la raison du végétal est vivante même ici-bas. — Y a-t-il donc aussi une raison vivante dans la Terre? — Pour trouver la nature de la Terre, prenons des objets essentiellement terrestres, qui soient engendrés et façonnés par elle. La naissance des pierres et l'accroissement qu'elles prennent, la formation intérieure des montagnes, ne sauraient avoir lieu si une raison animée ne les

[1] « Formant une nature analogue à la nature humaine, les dieux » en firent un second genre d'animaux : ce sont les arbres et tous » les végétaux qui maintenant, adoucis et formés par la culture, » sont devenus pour nous domestiques ; mais auparavant les espèces » sauvages, plus anciennes que les espèces cultivées, existaient » seules. Tout ce qui participe à la vie peut en effet à très-juste titre » être appelé animal ; et ce dont nous parlons participe du moins à » la troisième espèce d'âme, que l'on dit être placée entre le dia- » phragme et le nombril, et dans laquelle il ne peut y avoir ni opi- » nion, ni raison, ni intelligence, mais des sensations agréables et » douloureuses, avec des désirs. » (Platon, *Timée*, p. 77 ; trad. de M. H. Martin, p. 205-207.)

produisait par un travail intime et caché. Cette raison, c'est la *forme de la Terre* (εἶδος τῆς γῆς)[1], forme qui est analogue à la force qu'on nomme *nature* dans les arbres. On peut comparer la Terre au tronc de l'arbre, la pierre qu'on détache du sol au rameau qu'on sépare du tronc. Si l'on considère la pierre qui n'est pas encore arrachée du sein de la Terre, qui s'y trouve unie comme est uni à l'arbre le rameau qu'on n'a pas coupé, on reconnaît que la *nature* de la Terre, nature qui est une force productrice, constitue une vie douée de raison, et l'on conçoit que la Terre intelligible doit posséder la vie à un plus haut degré encore, que la vie rationnelle de la Terre est la Terre même (αὐτογῆ), la Terre au premier degré (πρώτως γῆ), de laquelle procède la Terre qui est ici-bas.

Si le feu est aussi une raison engagée dans la matière, et ressemble à la terre sous ce rapport, il n'est pas né par hasard. D'où viendrait-il? D'un frottement, pourrait-on dire[2]. Mais le feu existe dans l'univers avant qu'un corps en frotte un autre; les corps eux-mêmes possèdent déjà du feu quand ils se frottent mutuellement: car il ne faut pas croire que la matière possède le feu en puissance, en sorte qu'elle soit capable par elle-même de le produire.—Si le principe qui produit le feu doit être une raison puisqu'il donne une forme, qu'est-il donc?—C'est une âme capable de produire le feu, c'est-à-dire une raison et une vie, lesquelles ne font qu'une seule et même chose. C'est pourquoi

[1] Pour plus de développement, *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 22; t. II. p. 362.

[2] Et ramosa tamen quum ventis pulsa vacillans
Æstuat in ramos incumbens arboris arbor,
Exprimitur validis extritus viribus ignis:
Et micat interdum flammai fervidus ardor
Mutua dum inter se rami stirpesque teruntur;
Quorum utrumque dedisse potest mortalibus ignem.
Lucrèce, V. 1095.

Platon dit que dans chacune de ces choses il y a une âme[1], c'est-à-dire une puissance capable de produire le feu sensible. Ainsi le principe qui produit le feu dans notre monde est une *vie ignée* (ζωὴ πυρίνη), un feu plus réel que le nôtre. Puisque le Feu intelligible est un feu plus réel que le nôtre, il possède aussi une vie plus réelle. Le Feu en soi possède donc la vie. Il y a une raison pareille dans les autres éléments, l'air et l'eau. Pourquoi ces choses ne seraient-elles pas animées comme la terre? Elles sont évidemment contenues dans l'Animal universel et elles en constituent des parties. Sans doute la vie n'est pas manifeste en elles, pas plus que dans la terre; mais on peut la reconnaître en elles, comme on la reconnaît dans la terre, par ses productions : car il naît des animaux dans le feu, et dans l'eau avec plus d'évidence encore; il s'en forme aussi dans l'air[2]. Les flammes qu'on voit chaque jour s'allumer et s'éteindre ne manifestent pas l'Ame universelle [à cause de leur peu de durée]; sa présence ne se montre pas dans le feu, parce qu'il ne trouve pas ici-bas une masse permanente. Il en est de même de l'eau et de l'air : si par leur nature ces éléments étaient plus consistants, ils laisseraient voir en eux l'Ame universelle; mais comme leur substance est divisée, ils ne nous découvrent pas la puissance qui les anime. Il en est d'eux comme des fluides qui se trouvent dans notre corps, du sang par exemple : la chair, qui paraît animée, se forme aux dépens du sang[3]; celui-ci doit donc

[1] On ne trouve pas cette assertion dans les écrits mêmes de Platon; mais elle semble résulter des idées que lui prête Diogène Laërce, liv. III, § 74. Creuzer fait à ce sujet une remarque fort juste : « Potuerunt Platonici recentiores multa Platonis decreta, » quæ ille dialogis suis non incluserat, sed in scholis prodiderat et » accuratius exposuerat, per manus quasi tradita servataque habere. » Plotini quidem non est istiusmodi ingenium quod cuiquam ex » veteribus philosophis quidquam affingat. » — [2] *Voy.* notre tome II, p. 279, note 5. — [3] « C'est le sang qui nourrit les chairs et le corps

jouir de la présence de l'âme; cependant il en paraît privé parce qu'il ne manifeste pas de sensibilité, qu'il n'oppose aucune résistance, que par sa fluidité il se sépare facilement de l'âme qui le vivifie, comme cela arrive aux trois éléments dont nous avons déjà parlé. Aussi les animaux formés de l'air condensé ont-ils pour nature de sentir sans pâtir[1]. Comme la lumière qui est fixe et permanente pénètre l'air tant qu'il est lui-même permanent, l'Ame aussi pénètre[2] l'atmosphère qui l'entoure sans y être absorbée. Il en est de même pour les éléments autres que l'air.

XII. Nous le répétons donc : puisque nous admettons que notre univers a pour modèle le monde intelligible, nous devons à plus forte raison reconnaître que celui-ci est l'Animal universel, qui, ayant une essence parfaite, est toutes choses ; par conséquent, dans le monde intelligible, le Ciel aussi est un être animé, et n'est pas privé de ce qu'on nomme ici-bas des astres ; c'est même là ce qui constitue son essence. Là-haut, la terre n'est pas non plus une chose morte; elle est vivante : elle contient tous les animaux qui marchent sur le sol et qu'on nomme terrestres, ainsi que les végétaux qui ont la vie pour fondement. Là-haut existent aussi la mer et l'eau à l'état universel, ayant pour essence une fluidité et une vie permanentes, contenant tous animaux qui vivent dans l'eau. L'air fait également partie du monde intelligible, avec les animaux qui habitent l'air et qui ont là-haut une nature en harmonie avec la sienne. Comment se pourrait-il que les choses contenues dans un être vivant ne fussent pas elles-mêmes vivantes ? Aussi le sont-elles même ici-bas. Pourquoi tous les ani-

» entier ; c'est en lui que tous les membres puisent de quoi remplir » le vide formé par la fuite des parties qui en sortent, etc. » (Platon, *Timée*, p. 80 ; trad. de M. H. Martin, p. 215.)

[1] *Voy. Enn.* IV. liv. III, § 18 ; t. II, p. 300, et note 3. — [2] Nous lisons avec Kirchhoff : πάρεισι καὶ τὴν ψυχήν, au lieu de πάρεστι, qui ne peut se construire.

maux n'existeraient-ils pas nécessairement dans le monde intelligible ? La nature des grandes parties de ce monde détermine en effet de toute nécessité la nature des animaux que ces parties renferment. Ainsi de l'existence et de la nature du monde intelligible résultent l'existence et la nature de tous les êtres qui s'y trouvent contenus. Ces choses s'impliquent l'une l'autre. Demander pourquoi existent les animaux renfermés dans le monde intelligible, c'est demander pourquoi existe ce monde lui-même, c'est demander pourquoi existe l'Animal universel, ou, ce qui revient au même, pourquoi existent la Vie universelle, l'Ame universelle, l'Intelligence universelle, dans lesquelles on ne trouve nul défaut, nulle imperfection, dans lesquelles déborde partout la plénitude de la vie.

Toutes ces choses découlent d'une seule et même source : ce n'est ni un souffle, ni une chaleur unique ; c'est plutôt une qualité unique, qui renferme et conserve en soi toutes les qualités, la douceur des parfums les plus suaves, la saveur du vin et des sucs les plus fins, l'éclat des plus vives couleurs, la mollesse des objets qui chatouillent le toucher avec le plus de délicatesse, le rhythme et l'harmonie de toutes les espèces de sons qui peuvent charmer les oreilles.

XIII. Ni l'Intelligence, ni l'Ame qui procède d'elle ne sont une essence simple ; toutes les deux renferment l'universalité des choses avec leur variété infinie, en tant que celles-ci sont simples, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas composées, qu'elles sont principes et actes : car, dans le monde intelligible, l'acte de ce qui occupe le dernier rang est simple ; l'acte de ce qui occupe le premier rang est universel. L'Intelligence, dans son mouvement uniforme, se porte toujours sur des choses semblables et identiques ; cependant, chacune d'elles est identique et une sans être une partie ; elle est au contraire universelle, parce que ce qui est partie dans le monde intelligible n'est pas une simple unité, mais une unité divisible à l'infini. Dans ce mouvement, l'Intelligence

part d'un objet et va à un autre objet qui est son terme[1]. Mais tout ce qui est intermédiaire ressemble-t-il à une ligne droite ou à un corps uniforme et homogène? Qu'y aurait-il là de grand? Si l'Intelligence ne renfermait pas de différences, si nulle diversité ne l'éveillait à la vie, elle ne serait pas acte; son état ne différerait en rien de l'inactivité. Si son mouvement était déterminé d'une seule façon, elle ne posséderait qu'une seule espèce de vie au lieu de posséder la vie universelle. Or elle doit avoir en elle une vie universelle, omniprésente; par conséquent, elle doit se mouvoir ou plutôt s'être mue vers toutes les essences. Qu'elle se meuve d'une manière simple et uniforme, elle ne possède plus qu'une seule chose, elle lui est identique, elle ne procède plus vers une chose différente. Puisqu'elle procède vers une chose différente, il faut qu'elle devienne une chose différente, qu'elle soit deux choses. Si ces deux choses sont identiques, l'Intelligence reste encore une et il n'y a plus de *procession*; si au contraire ces deux choses sont différentes, elle procède à l'aide de cette différence, et en vertu de cette différence jointe à son identité elle engendre une troisième chose. Celle-ci, par son origine, est à la fois identique et différente; elle n'est pas telle ou telle différence, mais toute espèce de différence, parce que l'identité qu'elle contient est elle-même universelle. Etant ainsi différence universelle aussi bien qu'identité universelle, cette chose possède tout ce qu'on nomme différent : car sa nature est d'être une *différenciation universelle* (ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι). Si toutes les différences précédaient cette chose, celle-ci serait modifiée par elles. S'il n'en est pas ainsi, elle a dû engendrer toutes les différences, ou plutôt être leur universalité[2].

[1] *Voy.* ce que Plotin dit ci-dessus sur la *procession* de l'Intelligence § 9, p. 428. — [2] Ficin commente cette théorie en ces termes: « Vita Mensque prima, quoniam est omnium formarum prima, ideo » simplicissima omnium, uniformisque quam maxime, tum vero,

Il est donc impossible que les essences existent sans l'acte de l'Intelligence. Par cet acte, après avoir produit une essence, l'Intelligence en a produit toujours une autre, elle a parcouru en quelque sorte la carrière qu'il est naturel à l'Intelligence véritable de parcourir en elle-même : cette carrière, c'est celle des essences, dont chacune correspond à une de ses évolutions. Puisque l'Intelligence est partout identique, ses évolutions impliquent permanence, et elles lui font parcourir « le champ de la vérité[1], » sans en sortir jamais. Elle occupe ce champ tout entier, parce qu'elle s'est fait à elle-même le lieu où elle opère ses évolutions, lieu identique à ce qu'il contient. Ce champ est varié pour qu'il offre une carrière à parcourir : s'il n'était pas universellement et toujours varié, il y aurait un point d'arrêt où cesserait la variété ; or, si l'Intelligence s'arrêtait, elle

» quia omnium principium est, ideo est etiam omniformis. Est autem » forma illa perfectissime forma quælibet, idco per modum formalis » actus. Est igitur omnis actus, quoniam quum sit actus motusque » primus efficacissimusque, nimirum omnes in se profert actus. Item, » quia multitudo est unitissima, in quolibet sui sua omnia continet. » Motus omnis varietatem quamdam ab hoc in illud, inter hoc et » illud, necessario insitam habet, sed præter hanc in corpore quidem » motus loco indiget atque tempore ; in Anima vero præter varie- » tatem solum habet tempus ; in Mente solam sine tempore varieta- » tem servat, ob miram virtutis actionisque potestatem. Varietas » autem in Motione et Vita et Mente prima est *varietas omniformis*, » sicut ibidem est vita omnis et actus. Profecto, sicut radius quili- » bet ab amplo solis orbe in conum prosilit atque in præcedente » latitudine sua omnes complectitur solis vires, in cono unam præ- » cipue profert, et vario ictu varia perficit ; sic ab Intellectu primo » actus quilibet intellectualis progreditur intus, et ubi exorditur » omnes ideas amplectitur, desiuit autem unusquisque in unam » prorsus ideam quasi conum. Quælibet enim idea et ab alia diversa » est et aliis est connexa. »

[1] Cette expression est empruntée au *Phèdre* de Platon, p. 248, éd. H. Étienne. Elle a été déjà citée par Plotin dans l'*Ennéade* I, liv. III, § 4 ; t. I, p. 66.

ne penserait pas ; et si elle s'était jamais arrêtée, elle aurait été sans penser. Or cela n'est pas ; donc la Pensée existe, et son mouvement universel produit la plénitude de l'Essence universelle. L'Essence universelle est la Pensée qui embrasse la Vie universelle, et qui après une chose en conçoit toujours une autre, parce que, ce qui en elle est identique étant aussi différent, toujours elle divise et toujours elle trouve une chose différente des autres. Dans sa marche, l'Intelligence va toujours de la vie à la vie, des êtres animés aux êtres animés; de même un voyageur, en s'avançant sur la terre, ne voit jamais s'offrir à ses yeux rien autre chose que la terre, quelques diversités qu'ait sa surface. Dans le monde intelligible, la vie dont on parcourt le champ est toujours identique à elle-même, mais aussi elle est toujours différente. Il en résulte qu'elle ne nous paraît pas identique, parce que dans son *évolution* (διέξοδος), qui est identique, elle parcourt des choses qui ne le sont pas ; elle ne change pas pour cela : car elle parcourt des choses différentes d'une manière uniforme et identique. Si cette uniformité et cette identité de l'Intelligence ne s'appliquaient pas à des choses différentes, l'Intelligence demeurerait oisive ; elle n'existerait plus en acte, elle ne serait plus acte. Or ces choses différentes constituent l'Intelligence même. L'Intelligence est donc universelle, parce que cette universalité forme son essence même. Ainsi, étant universelle, l'Intelligence est toutes choses : il n'y a rien en elle qui ne concoure à l'universalité ; il n'y a rien non plus qui ne soit différent, afin de pouvoir, par sa différence même, concourir encore à la totalité. S'il n'y avait pas de différence, si tout était identique en elle, l'Intelligence perdrait de son essence, parce que sa nature ne formerait plus un tout plein d'harmonie.

XIV. Nous pouvons par des exemples intellectuels comprendre quelle est la nature de l'Intelligence et voir qu'elle ne saurait être une unité qui n'admette aucune espèce de

différence. Prenons pour exemple la raison [séminale] d'une plante ou celle d'un animal. Si elle n'est qu'une unité sans aucune espèce de variété, elle n'est même plus une raison; ce qui en naîtra ne sera que matière. Il faut donc que cette raison contienne tous les organes, et qu'embrassant toute la matière elle n'en laisse aucune partie demeurer identique aux autres. Le visage, par exemple, ne forme pas une seule masse : il contient le nez, les yeux, etc.; le nez de son côté n'est pas une chose simple : il comprend diverses parties par la variété desquelles il est un organe; réduit à l'état d'unité absolument simple, il ne serait plus qu'une masse. Ainsi, l'Intelligence renferme l'*infini*, parce qu'elle est à la fois *une* et *multiple*, non comme l'est une maison, mais comme l'est une raison [séminale] intérieurement multiple. Elle contient donc en son sein une espèce de figure (de schème, σχῆμα) ou bien de tableau, où se trouvent dessinées et circonscrites intérieurement ses puissances et ses pensées; leur division ne se produit pas au dehors, elle est tout intérieure. De cette manière, l'Animal universel embrasse d'autres animaux, dans lesquels on découvre d'autres animaux encore plus petits, d'autres puissances encore moins grandes, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à la *forme individuelle*[1] (εἶδος ἄτομον). Toutes ces formes sont distinguées les unes des autres par leur *division*, sans jamais avoir été confondues ensemble, quoiqu'elles concourent toutes à constituer une seule unité. Ainsi existe dans le monde intelligible cette union qu'on appelle *amitié*, mais cette union est bien différente de celle qui existe dans le monde sensible[2]. La seconde en effet n'est que l'image de la première,

[1] *Voy.* le liv. VII de l'*Ennéade* V : *Y a-t-il des idées des individus?* — [2] Les expressions *division* et *amitié* font allusion à la doctrine d'Empédocle : « Dans le système d'Empédocle, la Discorde divise » et la Concorde unit. » (*Enn* V, liv. I, § 9 ; p. 20.)

parce qu'elle est formée d'éléments complétement séparés les uns des autres. La véritable union consiste pour les choses à n'en former qu'une seule sans avoir entre elles aucune séparation. Or ici-bas les objets sont séparés les uns des autres.

XV[1]. Qui pourra donc contempler cette Vie multiple et universelle, première et une, sans être épris d'elle et sans mépriser toute autre espèce de vie? Car ce sont de véritables ténèbres que ces vies d'ici-bas, vies faibles, impuissantes, incomplètes, dont l'impureté souille la pureté des autres vies. Dès que vous regardez ces vies impures, vous ne voyez plus les autres, vous ne vivez plus avec toutes ces vies dans lesquelles tout est vivant et affranchi de toute impureté, de tout contact du mal. En effet, le mal ne règne qu'ici-bas[2], où nous n'avons qu'un vestige de l'Intelligence et de la vie intelligible. Au contraire, dans le monde intelligible existe *cet archétype qui possède la forme du Bien* (τὸ ἀρχέτυπον τὸ ἀγαθοειδές), comme le dit Platon[3], *parce qu'il possède le Bien par les formes* [par les idées]. Autre chose est en effet le Bien absolu, autre chose l'Intelligence, qui est bonne parce que sa vie consiste à contempler. Les objets que l'Intelligence contemple sont les essences qui ont la forme du Bien et qu'elle possède depuis le moment où elle a contemplé le Bien. Elle l'a reçu, non tel qu'il était en lui-même, mais tel qu'elle a pu le recevoir. Le Bien est en effet le principe suprême. L'Intelligence tient de lui sa perfection; si elle a engendré tous les intelligibles, c'est à lui qu'elle le doit: d'un côté, elle ne pouvait considérer le Bien sans penser; d'un autre côté, elle ne devait pas voir en lui les intelligibles;

[1] Plotin aborde ici la seconde question indiquée dans le titre de ce livre: *Du Bien.* — [2] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 6-7; t. II, p. 125-128. — [3] *Voy.* la *République*, liv. VI, p. 509, éd. H. Étienne.

autrement, elle ne les eût pas engendrés. Ainsi, l'Intelligence a reçu du Bien la puissance d'engendrer et de se remplir de ce qu'elle a engendré[1]. Le Bien ne possède pas lui-même les choses dont il a ainsi fait don : car il est absolument un, et ce qu'il a donné à l'Intelligence est multiple. Incapable d'embrasser dans sa plénitude et de posséder dans son unité la puissance qu'elle recevait, l'Intelligence l'a brisée en mille fragments et l'a rendue multiple pour la posséder au moins par parties. Ainsi, toutes les essences engendrées par l'Intelligence procèdent de la puissance qu'elle tient du Bien et elles en portent la forme ; comme l'Intelligence est bonne elle-même et qu'elle est composée de choses qui portent la forme du Bien, elle est un bien varié. Pour se la représenter, qu'on s'imagine une sphère variée et vivante, ou un composé de faces animées et brillantes ; ou bien qu'on se figure encore les âmes pures, parfaites et complètes dans leur essence, unies toutes ensemble par leur sommet, puis l'Intelligence universelle assise à ce sommet et illuminant toute la région intelligible. Nous supposons ici que celui qui se figure cette image la considère comme une chose placée hors de lui ; mais [pour contempler l'Intelligence], il faut devenir l'Intelligence, et se donner ensuite le spectacle de soi-même.

XVI. Au lieu de s'arrêter à cette beauté multiple, il faut la laisser pour s'élever au principe suprême [au Bien]. En raisonnant, non d'après la nature de notre monde, mais d'après celle de l'Intelligence universelle, on doit se demander avec étonnement quel est le principe qui l'a engendrée et comment il l'a engendrée[2]. Chacune des essences contenues dans l'Intelligence est une *forme particulière*, et a en quelque sorte son *type propre* (ἴδιος οἷον τύπος). Leur caractère commun étant d'être *conformes au*

[1] *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 7, p. 15-18. — [2] *Voy.* ci-dessus, *Enn.* V, liv. I, § 5, p. 11.

Bien, il en résulte que l'Intelligence contient toutes les choses conformes au Bien. Elle possède donc l'être qui est dans toutes choses ; elle contient tous les animaux, ainsi que la vie universelle qui se trouve en eux, et tout le reste.

Pour quelle raison faut-il regarder ces choses comme des biens, quand on les considère sous ce point de vue ?—La solution de cette question se déduit des réflexions suivantes. Quand l'Intelligence a regardé le Bien pour la première fois, n'a-t-elle pas rendu multiple son unité en la pensant ? Quoiqu'elle fût elle-même un être un, n'a-t-elle pas divisé cette unité en la pensant par suite de l'impossibilité où elle était de l'embrasser tout entière ?—Mais quand elle a regardé le Bien pour la première fois, elle n'était pas encore intelligence. —Est-ce donc qu'elle regardait le Bien sans intelligence ?— Elle ne le voyait pas encore ; mais elle vivait près de lui, elle lui était suspendue, elle était tournée vers lui[1]. Étant arrivé à sa plénitude, parce qu'il s'opérait là haut et qu'il se portait vers le Bien, le mouvement de l'Intelligence l'a conduite elle-même à sa plénitude ; dès lors il a été, non plus un simple mouvement, mais un mouvement parfait et complet. Il est devenu toutes choses, et, en ayant conscience de lui-même, il a connu qu'il était en effet toutes choses. Il est devenu ainsi l'Intelligence, qui possède la plénitude afin de contenir ce qu'elle doit voir, et qui voit par la lumière qu'elle reçoit de Celui dont elle tient ce qu'elle voit. C'est pourquoi l'on dit que le Bien est non-seulement la cause de l'essence, mais encore la cause de l'intuition de l'essence. Comme le soleil est pour les choses sensibles la cause qui les fait exister et les rend visibles, comme il est aussi la cause de la vision, et qu'il n'est cependant ni la vision ni les choses visibles ; de même, le Bien est la cause de l'Essence et de l'Intelligence[2] ; il est une lumière en rapport avec les

[1] *Voy.* ci-dessus, *Enn.* V, liv. I, § 7, p. 15-16. — [2] *Voy.* Platon, *République*, liv. VI, p. 509, éd. H. Étienne.

essences qui sont vues et avec l'Intelligence qui les voit; mais il n'est ni les essences ni l'Intelligence; il est seulement leur cause; il produit la pensée en répandant sa lumière sur les essences et sur l'Intelligence. C'est ainsi que l'Intelligence est arrivée à la plénitude, et qu'arrivée à la plénitude elle est devenue parfaite et elle a vu. Son principe, c'est ce qui a précédé sa plénitude. Mais elle a un autre principe [le Bien], lequel lui est extérieur en quelque sorte, c'est celui qui lui a donné sa plénitude, et qui, en la lui donnant, lui a imprimé sa forme.

XVII. Comment les essences peuvent-elles se trouver dans l'Intelligence et la constituer, si elles n'étaient ni dans ce qui a donné, ni dans ce qui a reçu cette plénitude, puisque, avant de recevoir du Bien sa plénitude, l'Intelligence ne possédait pas les essences? — Il n'est point nécessaire qu'un principe possède lui-même ce qu'il donne : il suffit, dans les choses intelligibles, de regarder celui qui donne comme supérieur, celui qui reçoit comme inférieur: c'est en cela que consiste la génération dans l'ordre des êtres véritables[1]. Ce qui occupe le premier rang doit être en acte; les choses postérieures doivent être en puissance ce qui les précède. Ce qui occupe le premier rang est supérieur à ce qui occupe le second rang; ce qui donne est également supérieur à ce qui est donné, parce qu'il est meilleur. S'il y a donc un principe antérieur à l'acte, il doit être supérieur à l'acte et à la vie; quoiqu'il ait donné la vie à l'Intelligence, il est plus beau, plus vénérable encore que la vie. Ainsi l'Intelligence a reçu la vie, sans que le principe dont elle l'a reçue ait dû renfermer lui-même quelque variété. La vie est l'empreinte de Celui qui l'a donnée, mais elle n'est pas sa vie. Au moment où l'Intelligence a tourné ses regards vers lui, elle était indéterminée; dès qu'elle a attaché son regard sur lui, elle a été déterminée par lui, quoiqu'il n'eût pas lui-même de détermination. Aussitôt

[1] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 6, p. 13.

en effet qu'elle a considéré l'Un, elle a été déterminée par lui, elle a reçu de lui sa détermination, sa limite, sa forme. La forme se trouve dans ce qui reçoit; Celui qui donne n'en a pas lui-même. Cette détermination n'a pas été imposée du dehors à l'Intelligence comme cela a lieu pour la limite imposée à une grandeur; c'est la détermination propre à cette Vie, qui est universelle, multiple et infinie, parce qu'elle a rayonné de la nature suprême : cette Vie n'était pas encore la vie de tel ou tel principe; sinon, elle aurait été déterminée comme vie individuelle. Cependant elle a été déterminée, et en vertu de cette détermination elle est la vie d'une unité multiple. Chacune des choses qui constituent sa multiplicité a été également déterminée. En effet, la Vie a été déterminée comme multiplicité d'essences à cause de sa propre multiplicité; comme unité, à cause de la détermination même qu'elle a reçue. Qu'est-ce qui a été déterminé comme unité? L'Intelligence, parce qu'elle est la vie déterminée. Qu'est-ce qui a été déterminé comme multiplicité? La multiplicité des intelligences. Tout est ainsi intelligence : seulement, l'Intelligence qui est une est universelle; les intelligences qui forment multiplicité sont individuelles.

Si l'Intelligence universelle comprend toutes les intelligences individuelles, s'en suit-il que chacune de ces dernières soit identique aux autres? — Non : car alors il n'y en aurait qu'une seule. La multiplicité des intelligences implique donc une différence entre elles[1]. — Mais comment chacune diffère-t-elle des autres? — Elle en diffère en cela même qu'elle est une : car il n'y a point identité entre l'Intelligence universelle et une intelligence particulière quelconque. Ainsi, dans l'Intelligence, la vie est puissance universelle; l'intuition qui en émane est la puissance de toutes choses; enfin l'Intelligence elle-même, quand elle est formée, nous manifeste toutes ces choses. Au sommet des

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 3; t. II, p. 482.

essences est Celui qui est leur principe : elles ne lui servent pas de fondement ; c'est lui au contraire qui est le fondement de la *Forme des formes* sans avoir lui-même de forme. L'Intelligence joue à l'égard de l'Ame le rôle que le Premier joue à son propre égard : elle verse sur l'Ame sa lumière, et, pour la déterminer, elle la rend raisonnable en lui communiquant ce dont elle est elle-même le vestige. L'Intelligence est donc le vestige du Premier, et tandis qu'elle est une forme qui se développe en pluralité, le Premier n'a aucune espèce de forme (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος), afin de donner la forme à tout le reste. S'il était lui-même une forme, l'Intelligence ne serait plus que la Raison [l'Ame][1]. Il fallait donc que le Premier ne renfermât aucune multiplicité ; sinon, sa multiplicité aurait dû être elle-même rapportée à un principe supérieur.

XVIII. Sous quel rapport les essences que contient l'Intelligence paraissent-elles avoir la forme du Bien? Est-ce parce que chacune d'elles est une forme, ou parce que chacune est belle, ou bien pour quelque autre raison? — Tout ce qui procède du Bien en porte le caractère ou l'empreinte, ou a du moins quelque chose qui en provient, comme ce qui naît du feu en a un vestige, comme ce qui vient du doux en offre la trace[2]. Or ce qui passe du Bien dans l'Intelligence, c'est la vie (car c'est de l'acte du Bien qu'est née la vie, c'est par le Bien qu'existe l'Intelligence, c'est de lui que procède la beauté des idées). Donc toutes ces choses, la Vie, l'Intelligence, l'Idée, porteront la forme du Bien.

Mais qu'y a-t-il de commun en elles? Il ne suffit pas qu'elles procèdent du Bien pour avoir toutes quelque chose d'identique ; il faut encore qu'il y ait en elles un caractère commun : car d'un même principe peuvent provenir des choses différentes, ou bien encore une seule et même chose peut devenir différente en passant du principe qui la donne

[1] *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 4, p. 8. — [2] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 6, p. 14.

dans les êtres qui la reçoivent (autre chose est en effet ce qui constitue le premier acte, autre chose ce qui est accordé au premier acte); de cette manière, ce qui est dans les choses dont nous parlons est déjà différent. Rien n'empêche que le caractère qui se trouve dans toutes ces choses [dans la Vie, l'Intelligence, l'Idée] ne soit la forme du Bien, mais cette forme existe à des degrés divers dans chacune d'elles.

Dans laquelle de ces choses la forme du Bien se trouve-t-elle au plus haut degré? — Pour résoudre cette question, il faut d'abord examiner celle-ci : La vie est-elle bonne par cela seul qu'elle est vie, fût-elle la vie pure et simple? Ne doit-on pas plutôt appeler proprement vie la Vie qui provient du Bien, en sorte que procéder du Bien ne soit autre chose qu'être une telle vie? De quelle nature est donc cette Vie? Est-ce la vie du Bien? — La Vie n'appartient pas au Bien : elle en provient seulement. Si la Vie a pour caractère de provenir du Bien et qu'elle soit la Vie véritable, il en résulte que rien de ce qui procède du Bien n'est méprisable, que la Vie doit en tant que vie être regardée comme bonne, qu'il en est de même de l'Intelligence première et véritable, et qu'enfin chaque idée est bonne et porte la forme du Bien. S'il en est ainsi, chacune de ces choses [la Vie, l'Intelligence, l'Idée] possède un bien qui est ou commun, ou différent, ou qui a des degrés divers. Puisque nous avons admis que chacune des choses dont nous parlons a dans son essence un bien, c'est par ce bien qu'elle est bonne. Ainsi, la Vie est un bien, non en tant qu'elle est simplement la Vie, mais en tant qu'elle est la Vie véritable et qu'elle procède du Bien; l'Intelligence est également un bien en tant qu'elle est essentiellement l'Intelligence; il y a donc dans la Vie et l'Intelligence quelque chose d'identique. En effet, quand une seule et même chose est affirmée d'êtres différents, bien qu'elle fasse partie intégrante de leur essence, on peut l'en abstraire par la pensée : c'est ainsi que de l'homme et du cheval on peut abstraire l'animal, de l'eau et

du feu la chaleur; mais ce qui est commun dans ces êtres est un genre, tandis que ce qui est commun dans l'Intelligence et la Vie, c'est une seule et même chose qui se trouve dans l'une au premier degré et dans l'autre au second.

Quand la Vie, l'Intelligence et les Idées sont appelées bonnes, est-ce par une simple homonymie? Le Bien constitue-t-il leur essence, ou chacune d'elles est-elle bonne prise dans sa totalité? — Mais le Bien ne saurait constituer l'essence de chacune d'elles. — Sont-elles donc les parties du Bien? — Mais le Bien est indivisible. Quant aux choses qui sont au-dessous de lui, elles sont bonnes pour des raisons diverses. L'acte premier [qui procède du Bien] est bon[1]; la détermination qu'il reçoit est également bonne, et l'ensemble de ces deux choses est bon. L'acte est bon parce qu'il procède du Bien; la détermination, parce qu'elle est une perfection émanée du Bien; le composé de l'acte et de la détermination, parce qu'il est leur ensemble. Toutes ces choses proviennent ainsi d'un seul et même principe, et cependant elles sont différentes. C'est ainsi que [dans un chœur] la voix et la marche procèdent d'une seule et même chose, en tant qu'elles sont bien réglées. Or elles sont bien réglées parce qu'il y a en elles de l'ordre et du rhythme. Qu'y a-t-il donc dans les choses dont nous parlons pour qu'elles soient bonnes? — Mais, nous dira-t-on peut-être, si la voix et la marche sont bien réglées, elles le doivent chacune tout entière à un principe extérieur, puisqu'ici l'ordre s'applique à des choses qui diffèrent l'une de l'autre. Au contraire, les choses dont nous parlons sont bonnes chacune en elle-même. — Pourquoi donc sont-elles bonnes? Il ne suffit pas de dire qu'elles sont bonnes parce qu'elles procèdent du Bien. Sans doute il faut accorder qu'elles sont précieuses dès qu'elles procèdent du Bien, mais la raison

[1] Sur le mouvement qui est émané du Bien et a constitué l'Intelligence, *Voy.* ci-dessus § 16, p. 442.

demande encore qu'on détermine en quoi consiste leur bonté.

XIX. Remettrons-nous au désir de l'âme le discernement du Bien[1]? Si nous nous fions à cette affection de l'âme, nous déclarerons que ce qui est désirable pour elle est le bien, mais nous ne chercherons pas pourquoi le bien est désiré. Ainsi, tandis que nous expliquons par des démonstrations quelle est l'essence de chaque chose, nous irions pour la détermination du bien nous en remettre au désir! Mais une pa-

1 Plotin paraît combattre ici la définition péripatéticienne du bien, en même temps qu'il essaie de réfuter les objections qu'Aristote adressait à la doctrine de Platon, comme on en peut juger par le passage suivant: « Nous avons, ce semble, à parler du bien. » Mais ce n'est pas du bien pris d'une manière absolue; c'est du bien » qui s'applique spécialement à nous.... Ce mot de bien n'est pas » un terme simple. On appelle également bien ou ce qui est le » meilleur dans chaque espèce de chose, et c'est en général ce qui » est préférable par sa propre nature; ou ce dont la participation » fait que les autres choses sont bonnes, et c'est alors l'Idée du » bien [comme l'enseigne Platon]. Faut-il nous occuper de cette » Idée du bien? Ou devons-nous la négliger et ne considérer que » le bien qui se trouve réellement dans tout ce qui est bon? Ce bien » effectif et réel est très-distinct de l'Idée du bien. L'Idée est quelque chose de séparé, et qui subsiste de soi isolément, tandis que » le bien commun et réel, dont nous voulons parler, se trouve dans » tout ce qui existe. Ce bien-là n'est pas du tout la même chose » que cet autre bien qui est séparé des choses, attendu que ce qui » est séparé et ce qui par sa nature subsiste de soi ne peut jamais » se trouver dans aucun des autres êtres. Faut-il donc nous occuper » plutôt de l'étude de ce bien qui se trouve et subsiste réellement » dans les choses? Et si nous ne pouvons pas le négliger, pourquoi devons-nous l'étudier? C'est que ce bien est commun aux » choses, comme nous le prouvent la définition et l'induction. Ainsi, » la définition qui vise à expliquer l'essence de chaque chose nous » dit de l'une qu'elle est bonne, ou qu'elle est mauvaise, ou qu'elle » est de telle autre façon. Or ici la définition nous apprend que *le* » *bien* (à le prendre d'une manière rigoureuse) *est ce qui est désirable en soi et par soi;* et le bien qui se trouve dans chacune des choses réelles est pareil à celui de la définition. » (Aristote, *Grande Morale*, liv. I, ch. 1; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. III, p. 6.)

reille marche nous conduirait à plusieurs absurdités. D'abord, de cette manière, le bien ne serait qu'un attribut. Ensuite, notre âme a plusieurs désirs, et ceux-ci ont des objets différents : comment discernerions-nous par le désir lequel de ces objets est meilleur? On ne saurait discerner ce qui est meilleur sans connaître le bien.

Ferons-nous consister le bien dans la vertu propre à chaque être[1]? Alors, en suivant une marche rigoureuse, nous ramènerions le bien à être une forme et une raison. Mais, arrivés là, que répondrons-nous si l'on nous demande à quel titre ces choses elles-mêmes sont des biens? Dans les choses imparfaites, il semble facile de distinguer le bien, quoiqu'il n'y soit pas pur; mais, dans les choses intelligibles, nous ne discernerons pas d'abord le bien en les comparant aux choses inférieures. Comme il n'y a là-haut aucun mal, et que les choses excellentes existent en elles-mêmes, nous nous trouverons embarrassés. Nous ne le sommes peut-être que parce que nous cherchons la raison d'être [du bien], tandis que, les intelligibles étant des biens par eux-mêmes, la raison d'être est ici identique à la quiddité[2]. Si nous disons qu'il y a une autre cause [du bien], Dieu lui-même, comme la raison ne nous y a pas encore conduits, nous n'aurons pas résolu la question. Nous ne pouvons cependant reculer, et nous devons chercher à arriver par une autre voie à quelque chose de satisfaisant.

XX. Puisque maintenant nous n'avons pas confiance dans les désirs pour déterminer ici l'essence et la qualité, aurons-nous recours à d'autres règles, aux contraires, par exemple, tels que l'ordre et le désordre[3], la proportion et la disproportion, la santé et la maladie, la forme et le

[1] Plotin semble faire allusion ici au système des Stoïciens. — [2] *Voy.* ci-dessus § 3, p. 415. — [3] Cette série d'oppositions rappelle la méthode suivie à ce sujet par les Pythagoriciens. *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. 5.

manque de forme, l'essence et la destruction, la consistance et le défaut de consistance? Qui pourrait hésiter à attribuer à la forme du bien les caractères qui constituent le premier membre de chacune de ces oppositions? — S'il en est ainsi, il faudra rapporter aussi au bien les causes efficientes de ces caractères : car la vertu, la vie, l'intelligence et la sagesse sont comprises dans la forme du bien, comme étant les choses que désire l'âme qui est sage.

Pourquoi donc, dira-t-on, ne pas nous arrêter à l'intelligence et y placer le bien? Car l'âme et la vie sont des images de l'intelligence. C'est à l'intelligence que l'âme aspire, c'est d'après elle qu'elle juge, c'est sur elle qu'elle se règle, en prononçant que la justice est meilleure que l'injustice, en préférant chaque espèce de vertu à chaque espèce de vice, et en estimant davantage ce qu'elle regarde comme préférable. — Mais l'âme n'aspire pas à l'intelligence seule[1]. Comme on peut le démontrer par une longue discussion, l'intelligence n'est pas le but suprême auquel nous aspirons, et tout n'aspire pas à l'intelligence, tandis que tout aspire au bien; les êtres qui ne possèdent pas l'intelligence ne cherchent pas tous à la posséder, tandis que ceux qui possèdent l'intelligence ne s'y arrêtent pas; l'intelligence n'est recherchée que par suite d'un raisonnement, tandis que le bien est désiré même avant que la raison s'exerce. Si l'objet du désir est de vivre, d'exister toujours et d'agir, cet objet n'est point désiré en tant qu'il est intelligence, mais en tant qu'il est bien, qu'il a le bien pour principe et pour fin : car c'est seulement sous ce rapport que la vie est désirable.

XXI. Quelle est donc la chose une et identique dont la présence dans la Vie, l'Intelligence et l'Idée fait que ce sont des biens? — Ne craignons pas de le dire : l'Intelligence et la

[1] Plotin semble combattre ici la doctrine d'Aristote qui dans sa *Métaphysique* identifie l'intelligence avec le bien suprême.

Vie première portent la forme du Bien ; c'est à ce titre seul qu'elles sont désirables : elles portent la forme du Bien sous ce rapport que la Vie première est l'acte du Bien, ou plutôt l'acte qui procède du Bien, et que l'Intelligence est cet acte déjà déterminé. Elles sont pleines d'éclat, et l'âme les recherche parce qu'elles viennent du Bien ; cependant, si l'âme aspire à elles, c'est parce qu'elles lui sont propres, ce n'est pas qu'elles soient des biens par elles-mêmes. D'un autre côté, l'âme ne saurait les dédaigner, parce qu'elles portent en elles la forme du Bien : car lorsqu'une chose nous est seulement propre, qu'elle n'est pas en outre un bien, nous pouvons la dédaigner[1]. Nous nous laissons attirer il est vrai par des objets éloignés et inférieurs ; nous éprouvons même pour eux un amour passionné ; mais c'est lorsqu'ils ne sont pas seulement ce qu'il est dans leur nature d'être, et qu'ils y joignent encore quelque perfection qui leur vient d'en haut. De même que les corps, tout en contenant une lumière mêlée à leur substance, ont cependant besoin d'être éclairés par une autre lumière pour que leur couleur devienne visible[2], de même les intelligibles, malgré la lumière qu'ils contiennent, ont besoin de recevoir une autre lumière plus puissante afin de devenir visibles soit pour eux-mêmes, soit pour d'autres êtres.

XXII. Quand l'âme aperçoit la lumière que le Bien répand ainsi sur les intelligibles, elle se porte vers eux, et elle éprouve une jouissance délicieuse en contemplant la lumière qui les revêt[3]. De même ici-bas, nous n'aimons pas

[1] Plotin fait ici allusion à un passage de Platon : « Ce n'est pas » ce qui est nôtre que nous aimons, je pense ; à moins que l'on » n'appelle sien et personnel tout ce qui est bon, et étranger tout » ce qui est mauvais : car ce qu'aiment les hommes, c'est uniquement le bon. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 305.) — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. v, § 7 ; t. II. p. 422. — [3] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Quin imo quidquid » amant animæ, seu mentem, seu sapientiam, etc., ut bona amant,

les corps pour eux-mêmes, mais pour la beauté qui reluit en eux[1]. Chaque intelligible est par lui-même ce qu'il est; mais il ne devient désirable que quand le Bien l'illumine et le colore en quelque sorte, donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce qui désire les amours. Dès que l'âme ressent l'influence du Bien, elle s'émeut, elle entre en délire, elle est aiguillonnée par le désir, et l'amour naît en elle[2]. Avant de ressentir l'influence du Bien, elle n'éprouve aucun transport devant la beauté de l'Intelligence : car cette beauté est morte tant qu'elle n'est pas illuminée par le Bien. Aussi l'âme reste-t-elle alors affaissée sur elle-même; elle demeure froide et engourdie, même en présence de l'Intelligence. Mais dès qu'elle ressent la douce chaleur du Bien, elle prend des forces, elle s'éveille et elle ouvre ses ailes; et, au lieu de s'arrêter à admirer l'Intelligence qui est devant elle, elle s'élève à l'aide de la réminiscence à un principe plus haut encore [au Premier]. Tant qu'il y a quelque chose de supérieur à ce qu'elle possède, elle monte entraînée par l'attrait naturel qu'a pour elle Celui

» hoc est, ut superno summi boni splendore superfusa. Ut enim » quæcunque videntur, non suo tantum nativo colore aut lumine, » sed super affulgente solari luce collustrari opus est, ita quæcun- » que amantur infuso superne summi Boni fulgore vestiri et venus- » tari necesse est, ut non tam ipsa quam emicans in ipsis summum » Bonum ametur; anima autem summi olim Boni deliciis inebriata, » veterisque nunc subobscure memor et cupidissima voluptatis, » arcano instinctu venatur ejusdem Boni sublucentes in rebus imis » radios, et, ubicunque invenit, allambit et osculatur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 3.)

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI; t. I, p. 98. — [2] Les expressions de Plotin rappellent ici un célèbre passage de Platon: « C'est ici qu'en » voulait venir tout ce discours sur la quatrième espèce de délire. » L'homme, en apercevant la beauté sur la terre, se ressouvient » de la beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'envoler vers » elle; mais dans son impuissance il lève, comme l'oiseau, ses » yeux vers le ciel; et négligeant les affaires d'ici-bas, il passe pour » un insensé. » (*Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 56.)

qui inspire l'amour; elle franchit la région de l'Intelligence, et elle s'arrête au Bien parce qu'il n'y a plus rien au delà[1]. Tant qu'elle contemple l'Intelligence, elle jouit assurément d'un noble et magnifique spectacle, mais elle ne possède pas encore pleinement ce qu'elle cherche. Tel est un visage qui ne peut attirer les regards malgré sa beauté, parce qu'il n'y joint pas le charme de la grâce. Le beau est en effet plutôt l'éclat dont brille la proportion que la proportion même, et c'est proprement cet éclat qui se fait

[1] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes: » In tam luculento contextu præstantissimi philosophi non possum » non aliqua annotare, quæ perfunctorie legi et præteriri non de- » bent. Ex illius ergo sententia, 1° existit quodlibet hoc ipsum quod » est in se ipso; ut amabile autem fiat, operæ pretium est aspergi » ei aliquod superne lumen a summo Bono, quod (si licentia fiat » hujus vocis) omnium amabilissimum ipsaque amabilitas est. » 2° Quin imo, ut quod pulchrum a summi Pulchri pulchritudine, » et amabile a summo Bono factum est ametur, necessarium adhuc » est ut amanti amor ipse a summo Bono infundatur. 3° Summi » ergo Boni partes sunt et pulchris omnibus radios illos appingere, » quibus amabilia fiant, et amores præterea ipsos aspirare omnibus » pulchri amatoribus. Quo non video quid pulchrius, quid magni- » ficentius dici possit ad summi Boni laudem; per quod naturæ » omnes, pro suo quæque modo et amabiles et amantes, aureis bis » beatisque inter se vinculis connectuntur. 4° Quin nec prima Mens, » quanquam ipsa sit Pulchritudo, amaretur, nisi ad ejus amorem » animæ rationales a summo Bono attraherentur, quod et Verbum » ipsum in carne assumpta confirmavit: *Nemo venit ad me, nisi* » *Pater qui misit me, traxerit eum*; trahit autem Pater ad Verbum » non aliis vinculis quam charitatis. 5° In inferioribus vero pulchris » quum defigitur amor, non tam corpus, non animus, non ars, non » virtus tantopere diligitur, quam lumen illud summi Boni et splen- » dor summi Pulchri quo rutilant. 6° Fastidium vero quo afficiuntur » mox imorum pulchrorum amatores hinc oritur, quod meminit aut » quod attendit tandem animus superiora his esse pulchra alia » magis amabilia, et supra omnia pulchra ipsam Pulchritudinem, » et denique summæ ipsius Pulchritudinis parentem, ipsum Bonum.» (*Dogmata theologica*, t. I, p. 167-168.)

aimer. Pourquoi la beauté brille-t-elle de tout son éclat sur la face d'un vivant, et n'en voit-on après la mort que le vestige, alors même que les chairs et les traits ne sont pas encore altérés? Pourquoi, entre plusieurs statues, les plus vivantes paraissent-elles plus belles que d'autres mieux proportionnées? Pourquoi un animal vivant, fût-il laid, est-il plus beau qu'un animal en peinture, ce dernier eût-il d'ailleurs une forme plus parfaite? C'est que la forme vivante nous paraît plus désirable, c'est qu'elle a une âme, c'est qu'elle est plus conforme au Bien; c'est enfin que l'âme est colorée par la lumière du Bien, qu'éclairée par lui elle en est comme plus éveillée et plus légère, et qu'à son tour elle allége, elle éveille et fait participer du Bien, autant qu'il en est capable, le corps dans lequel elle réside.

XXIII. Puisque c'est ce Principe que poursuit l'âme, qui illumine l'Intelligence, et que la vue d'une simple trace de lui nous cause tant d'émotion, il ne faut pas s'étonner s'il possède la puissance d'attirer à lui les êtres, et si tous se reposent en lui sans chercher rien au delà. Si tout en effet procède de ce principe, il n'y a rien de meilleur que lui, et tout est au-dessous de lui. Or, comment le meilleur des êtres ne serait-il pas le Bien? Si le Bien doit se suffire pleinement à lui-même, n'avoir besoin de rien autre, que pourrait-il être si ce n'est Celui qui était ce qu'il est avant toutes les autres choses, quand le mal n'existait pas encore? Si les maux lui sont postérieurs, s'ils ne se trouvent que dans les objets qui ne participent en rien du Bien et qui occupent le dernier rang, s'il n'existe enfin aucun mal dans les intelligibles, et s'il n'y a rien de pire que le mal [comme il n'y a rien de meilleur que le Bien], les maux sont en opposition complète avec ce principe, sans qu'il y ait entre eux aucun intermédiaire. Ce principe est donc le Bien: car, ou le Bien n'existe pas, ou, s'il existe nécessairement, il est ce principe et il ne saurait être rien d'autre. Pour nier l'existence du Bien, il faudrait nier aussi celle du mal; il en résul-

terait qu'il serait indifférent de préférer telle chose à telle autre ; or cela est impossible. Toutes les autres choses qu'on nomme des biens se rapportent à lui, tandis que lui il ne se rapporte à rien[1].

Si telle est la nature du Bien, qu'a-t-il fait? — Il a fait l'Intelligence, il a fait la Vie ; il a fait par l'intermédiaire de l'Intelligence les âmes et tous les autres êtres qui participent à l'intelligence, ou à la raison, ou à la vie. Quant à Celui qui est leur source et leur principe, qui pourrait exprimer quelle est sa bonté? — Mais que fait-il maintenant? — Il conserve ce qu'il a engendré, il fait penser ce qui pense, il fait vivre ce qui vit, il envoie aux êtres par son souffle[2] et l'intelligence et la vie, tout au moins l'existence, quand ils ne peuvent recevoir la vie.

XXIV. Et que fait-il pour nous? — Pour répondre à cette question, il faudrait expliquer encore quelle est la lumière dont l'Intelligence est illuminée et à laquelle l'Ame participe. Mais, remettant à plus tard la discussion de ce point, il vaut mieux examiner d'abord les questions suivantes : Le Bien est-il bien et reçoit-il ce nom parce qu'il est désirable pour quelque être? Ce qui est désirable pour un être est-il le bien de cet être, et ce qui est désirable pour tous les êtres est-il ce que nous appelons le Bien? Être désirable n'est-il pas plutôt un simple caractère du Bien, et ne faut-il pas que ce qui est désirable ait une nature telle qu'il mérite le nom de Bien[3]? En outre, les êtres qui désirent le Bien le désirent-ils parce qu'ils reçoivent de lui quelque chose ou

[1] Cette phrase a été développée en ces termes par Salluste (*Des Dieux et du Monde*, ch. v) : « Si les êtres existaient seulement et » qu'ils ne fussent pas bons, cette raison serait vraie. Mais si c'est » par la bonté que les êtres existent. si de plus ils participent au » bien, il faut absolument que le Premier soit à la fois et supérieur » à l'essence et bon par excellence. » — [2] *Voy.* une expression analogue ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 2, p. 5, note 2. — [3] *Voy.* ci-après § 25, p. 458.

parce que sa possession fait leur joie[1]? S'ils reçoivent de lui quelque chose, en quoi cela consiste-t-il? Si la possession du Bien fait leur joie, pourquoi la possession du Bien fait-elle leur joie plutôt que ne le ferait la possession de toute autre chose[2]? Le Bien est-il tel par ce qui lui est propre ou par quelque autre chose? Le Bien est-il un attribut d'un autre être, ou le Bien est-il bon pour lui-même? Ne faut-il pas plutôt que ce qui est bon soit bon pour autrui sans l'être pour lui-même[3]? Pour qui d'ailleurs le Bien est-il bon? Car il y a une certaine nature pour laquelle rien n'est bon [telle est la matière].

Ne passons pas non plus sous silence une objection que pourrait nous adresser un adversaire difficile à convaincre: « Eh! mes amis, quelle est donc cette chose que vous célébrez ainsi en termes pompeux[4], en répétant sans cesse que la vie et l'intelligence sont des biens, quoique vous disiez que le Bien est au-dessus d'elles? Pourquoi donc appelez-vous bien l'intelligence? Pourquoi celui qui pense les formes intelligibles posséderait-il le bien en contemplant chacune d'elles? Quand il les qualifie de biens, n'est-il pas trompé par le plaisir que lui cause leur contemplation? N'est-ce pas aussi parce que la vie lui est agréable qu'il lui donne le nom de bien? S'il ne trouvait aucun plaisir dans la contemplation des intelligibles, pourquoi les appellerait-il des biens? En outre, ferait-il consister le bien à exister simplement? Mais quelle jouissance pourrait-il recueillir de la simple existence? Quelle différence y aurait-il pour lui entre exister et

[1] *Voy.* ci-après § 27, p. 460. — [2] *Voy.* ci-après § 29, p. 463. — [3] *Voy.* ci-après § 32, p. 469. — [4] Il y a dans le texte: *τί δὴ ἀποσεμνύνετε τοῖς ὀνόμασιν, ἄνω καὶ κάτω ζωὴν ἀγαθὸν λέγοντες.* Ficin traduit: « Quidnam, o viri, dicet, sursum deorsumque spec- » tando rem vestram exornatis? Vitam bonum dicitis, etc. » Creuzer rend cette phrase avec plus d'exactitude: « Vos, o viri, quid igitur » *magnifice celebratis verbis* ultroque citroque vitam bonum dicti- » tantes? » Nous avons suivi l'interprétation de Creuzer.

ne pas exister, s'il ne s'aimait lui-même? C'est donc dans une erreur naturelle [sur l'essence des intelligibles] et dans la crainte de la mort qu'il faut chercher la cause pour laquelle on qualifie de biens l'intelligence et la vie[1]. »

XXV. Platon songeait sans doute à cette objection quand il mélangeait le *plaisir* à la *fin* [*de l'âme*, au *bien*], quand il établissait, ainsi qu'il l'a écrit dans le *Philèbe*[2], que le bien n'est point simple et ne consiste pas dans l'intelligence seule. C'est pour cela qu'il n'a pas fait consister le bien dans le plaisir seul (et en cela il avait parfaitement raison), et qu'il n'a pas cru devoir non plus placer le bien dans l'intelligence qui n'admettrait aucun mélange de plaisir, parce qu'il ne voyait pas quelle chose pourrait en elle exciter notre

[1] C'est la théorie développée par Philèbe dans le dialogue qui porte ce nom : « Philèbe soutenait que le plaisir est la fin légitime » de tous les êtres animés, le but auquel ils doivent tendre; qu'il » est le bien de tous, et que ces deux mots, bon et agréable, appar- » tiennent, à parler exactement, à une seule et même idée. Socrate, » au contraire, prétendait que cela n'est point; que, comme le bon » et l'agréable sont deux noms différents, ils expriment aussi deux » choses d'une nature différente, et que la sagesse participe davan- » tage à la condition du bien que le plaisir. » (Platon, *Philèbe;* trad. de M. Cousin, t. II, p. 447.) *Voy.* aussi le *Gorgias.* — [2] « Ne » sommes-nous pas convenus et ne convenons-nous pas encore » que la nature du bien a l'avantage sur toute autre chose en ce » point que l'être animé qui en a la possession pleine, entière, » non interrompue pendant toute sa vie, n'a plus besoin d'aucune » autre chose et que le bien lui suffit parfaitement? N'avons-nous » pas tâché d'établir deux espèces de vie absolument distinctes l'une » de l'autre, où régnât, d'une part, le plaisir sans aucun mélange » de sagesse; et, de l'autre, la sagesse, sans aucun mélange de » plaisir? L'une ou l'autre de ces conditions a-t-elle paru suffisante » à aucun de nous?... Ainsi ni le plaisir ni la sagesse ne sont le » bien parfait, le bien désirable pour tous, le souverain bien... La » raison nous a fait connaître qu'il ne faut pas chercher le bien » dans une vie sans mélange, mais dans celle qui est mélangée » [de plaisir et de sagesse]. » (Platon, *Philèbe*; trad. de M. Cousin, t. II, p. 448-450.)

désir. Peut-être Platon avait-il encore un autre motif, et a-t-il fait consister le bien dans un mélange parce qu'il pensait qu'ayant une pareille nature le bien est nécessairement plein de charme, désirable pour celui qui le cherche, et plein de charme pour celui qui l'a trouvé ; d'où il résulte que celui qui n'est point charmé n'a point trouvé le bien, et que, si celui qui désire n'est pas joyeux, c'est qu'il ne jouit pas encore du bien. Ce n'est pas sans raison que Platon s'est formé cette conception du bien : car il ne cherchait point là à déterminer le Bien par excellence, mais le bien de l'homme ; or ce bien appartient à un être différent du Bien et est autre que lui ; il est d'ailleurs défectueux et paraît composé. C'est pourquoi [selon Platon] ce qui est seul et unique n'a aucun bien, mais est bon dans un autre sens et d'une manière plus relevée.

Il faut donc que le bien soit désirable ; mais ce n'est pas parce qu'il est désirable qu'il est le bien, c'est parce qu'il est le bien qu'il est désirable[1]. Ainsi, dans l'ordre des êtres, en remontant du dernier au premier, on trouve que le bien de chacun d'eux est dans celui qui le précède immédiatement, pourvu que dans cette marche ascendante on ne s'écarte pas de la proportion et que l'on aille toujours en augmentant[2]. Alors on s'arrêtera à Celui qui occupe le rang suprême, au delà duquel il n'y a plus rien à chercher. C'est le premier, le véritable, le souverain Bien, l'auteur de toute bonté dans les autres êtres. Le bien de la matière, c'est la *forme* : car la matière la recevrait avec plaisir si elle devenait sensible. Le bien du corps, c'est l'*âme* : car sans elle il ne

[1] Aristote dit également : « L'objet du désir, c'est ce qui paraît » beau, et l'objet premier de la volonté, c'est ce qui est beau. Nous » désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle » ne nous semble telle parce que nous la désirons. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 7; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 221.) — [2] Cette gradation est conforme à la marche que suit Aristote dans le livre XII de sa *Métaphysique* pour s'élever progressivement au premier principe, au souverain Bien.

saurait ni exister ni durer. Le bien de l'âme, c'est la *vertu;* puis, plus haut, l'*Intelligence*. Le bien de l'Intelligence enfin, c'est le principe que nous nommons la *Nature première* (πρώτη φύσις). Chacun de ces biens produit quelque chose dans l'objet dont il est le bien : il lui donne soit l'*ordre* et la *beauté* [comme la forme le fait à la matière], soit la *vie* [comme l'âme le fait au corps], soit la *sagesse* et le *bonheur* [comme l'Intelligence le fait à l'âme]. Enfin, le Bien communique à l'Intelligence ce que nous disons passer de lui en elle : il lui donne d'être un acte émané du Bien et il répand sur elle ce que nous appelons sa *lumière*. Quelle est cette chose? Nous le déterminerons dans la suite.

XXVI. Quand l'être qui a reçu de la nature la faculté de sentir jouit de la présence du bien, il sait que c'est le bien et il dit qu'il le possède. Comment se fait-il donc qu'il puisse se tromper à ce sujet?—Pour qu'il se trompe, il faut qu'il y ait quelque chose qui ressemble au bien ; dans ce cas, ce qui a causé l'erreur de cet être, c'est ce qui ressemble à son bien : car, dès que ce bien se présente, cet être s'éloigne de ce qui l'avait trompé. Le désir et le penchant qu'on trouve dans chaque être attestent qu'il y a pour lui un bien propre. L'être inanimé reçoit sans doute son bien d'autrui ; mais, dans l'être animé, le désir se met de lui-même à la poursuite du bien : c'est ainsi que les corps privés de la vie sont l'objet de la sollicitude et des soins des êtres vivants, tandis que les êtres vivants veillent sur eux-mêmes.

Maintenant, lorsqu'un être a atteint le bien qu'il poursuivait, il est sûr de le posséder dès qu'il se trouve meilleur, qu'il n'éprouve aucun repentir, qu'il est satisfait, qu'il se complaît dans ce bien et ne cherche rien au delà. Ce qui montre l'insuffisance du plaisir, c'est qu'on n'aime pas toujours la même chose; sans doute le plaisir charme toujours, mais l'objet qui le produit n'est point le même ; c'est toujours un nouvel objet qui nous plaît. Or le bien auquel on aspire ne doit pas être une simple affection, n'ayant d'existence que

dans celui qui l'éprouve : car celui qui prend cette affection pour le bien reste vide ; il n'a rien qu'une affection qu'un autre peut ressentir également en présence du bien. Aussi, nul ne souhaite-t-il d'éprouver, sans posséder un bien, le plaisir qu'éprouve celui qui le possède[1], de se réjouir de la présence d'un fils, par exemple, quand ce fils n'est pas présent ; de même, celui qui aime à faire bonne chère ne regarde point comme un bien de croire manger quand il ne mange pas, celui qui recherche les plaisirs de l'amour ne considère pas non plus comme un bien de s'imaginer qu'il jouit de la présence de celle qu'il aime quand il n'en jouit pas, ou qu'il se livre aux œuvres de Vénus quand il ne s'y livre point.

XXVII. Que doit posséder chaque être pour avoir ce qui lui convient ? — Une *forme,* répondrons-nous. Il convient à la matière d'avoir une forme ; il convient également à l'âme d'avoir sa forme, qui est la vertu[2]. — Cette forme est-elle un bien pour un être par cela seul qu'elle lui est propre ? Le désir recherche-t-il ou non ce qui lui est propre ? — Non. Ce qui est le semblable d'un être lui est propre ; or, quoiqu'un être recherche et aime son semblable[3], en le possédant il ne possède pas encore le bien. — En admettant qu'une chose soit le bien d'un être, nous n'accorderons donc pas qu'elle lui soit propre ? — La détermination de ce qui est propre à un être appartient à l'être supérieur par rapport auquel cet être est en puissance[4]. Quand un être est en puissance par rapport à un autre, il en a besoin ; or l'être dont il a besoin parce que cet être lui est supérieur est par cela même son bien. La matière est de toutes les choses

[1] Cette pensée paraît empruntée à Platon : « Lorsqu'il s'agit du » bien, les apparences ne satisfont personne, et l'on s'attache à » trouver quelque chose de réel sans se soucier de l'apparence. » (*République*, liv. VI ; trad. de M. Cousin, t. X, p. 49.) — [2] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 2 ; t. I, p. 54. — [3] Plotin fait ici allusion au proverbe ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει. *Voy.* Platon, *Banquet*, p. 195, éd. H. Étienne. — [4] *Voy.* sur ce point ci-dessus § 17, p. 439.

celle qui est la plus indigente, et la forme qui lui convient est la dernière de toutes; mais, au-dessus d'elle, on s'élève graduellement. Par conséquent, si un être est bon pour lui-même, à plus forte raison il trouve bon ce qui est sa perfection et sa forme, savoir l'être qui est meilleur que lui parce qu'il a une nature supérieure et qu'il lui donne son bien. — Mais pourquoi ce qu'un être reçoit d'un être supérieur est-il son bien? N'est-ce pas parce que cela lui est éminemment propre? — Non. C'est parce que c'est une portion du bien. Voilà pourquoi les êtres les plus purs et les meilleurs sont ceux qui ont plus d'intimité avec eux-mêmes[1]. Il est absurde d'ailleurs de chercher pourquoi ce qui est bon est bon pour lui-même, comme si, par cela même qu'il est bon, il devait sortir de sa nature et ne pas s'aimer lui-même. Cependant, au sujet d'un être simple, on peut demander si un être dans lequel il n'y a pas plusieurs choses différentes entre elles a de l'intimité avec lui-même, est bon pour lui-même.

Maintenant, si ce que nous venons de dire est juste, il s'ensuit que c'est par une élévation graduelle que l'on trouve le bien propre à la nature d'un être, que le désir ne fait pas le bien, mais qu'il naît de sa présence, que ceux qui acquièrent le bien en reçoivent quelque chose, et que le plaisir est ce qui accompagne l'acquisition du bien; mais, lors même que le plaisir n'accompagnerait pas le bien, celui-ci n'en devrait pas moins être choisi et recherché pour lui-même.

XXVIII. Voyons quelles sont les conséquences des principes que nous venons d'exposer. Si ce qu'un être reçoit en qualité de bien est partout une *forme*, si le bien de la matière est une forme, la matière, en supposant qu'elle eût la faculté de vouloir, voudrait-elle être seulement une forme? Mais si elle le voulait, elle voudrait être détruite;

[1] *Voy.* Platon, *Gorgias*, p. 507, éd. H. Étienne.

[or elle ne saurait le vouloir :] car tout être recherche son bien[1]. Peut-être la matière ne souhaiterait-elle pas d'être matière, mais simplement d'être; possédant ainsi l'être, elle voudrait s'affranchir de ce qu'il y a de mauvais en elle. Mais comment ce qui est le mal [car telle est la nature de la matière[2]] pourrait-il avoir le désir du bien? Au reste, nous n'attribuons pas le désir à la matière même. C'était seulement pour le besoin de la discussion que par hypothèse nous accordions la sensibilité à la matière, si l'on peut toutefois l'accorder à la matière en lui conservant sa nature. Nous avons montré du moins que lorsque la forme est venue, comme un rêve du bien[3], s'unir à la matière, celle-ci s'est trouvée dans une meilleure condition.

Si la matière est le mal, nous venons de dire ce qui a lieu. Si la matière était autre chose, la méchanceté[4], par exemple, et que l'essence de la matière reçût la sensibilité, l'intimité avec ce qui est meilleur serait-elle encore le bien de la matière? — Mais ce n'était pas la méchanceté même de la matière qui choisissait le bien, c'était ce qui était devenu mauvais dans la matière. Si l'essence de la matière était identique au mal, comment la matière souhaiterait-elle posséder ce bien? Est-ce que, si le mal avait le sentiment de lui-même, il s'aimerait? Mais comment ce qui n'est pas aimable serait-il aimé? Car nous avons établi que le bien ne consiste pas pour un être dans ce qui lui est propre. En voici assez sur ce point.

Mais si le bien est partout une *forme*, si, à mesure que l'on monte [dans l'échelle des êtres], il y a progression dans la forme (car l'âme est plus forme que la forme du

[1] Nous lisons avec Kirchhoff : τὸ ἀγαθὸν ἑαυτῷ. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 5; t. I, p. 124. — [3] Cette expression rappelle une autre expression analogue employée par Platon dans le *Timée* (p. 52, éd. H. Étienne) : « Cette troisième espèce est à peine connue d'une » manière certaine ; nous ne faisons que l'entrevoir comme dans » un songe. » — [4] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 8; t. I, p. 129.

corps; il y a dans l'âme elle-même des formes graduées; l'intelligence enfin est plus forme que l'âme), le bien suit évidemment une progression inverse de celle de la matière; il se trouve dans ce qui est purifié et affranchi de la matière, et il s'y trouve en proportion même de la pureté; il se trouve au plus haut degré dans ce qui s'est affranchi de la matière le plus qu'il est possible; enfin le Bien en soi, étant éloigné de toute matière, ou plutôt n'ayant jamais eu aucun point de contact avec elle, constitue une *nature qui n'a aucune espèce de forme* et de laquelle procède la première forme [l'Intelligence]. Mais nous traiterons ce point plus loin[1].

XXIX. Supposons que le plaisir n'accompagne pas le bien, mais qu'avant le plaisir il existe une chose qui le fasse naître ordinairement [parce qu'elle est bonne], pourquoi le bien ne serait-il pas alors aimable?— Mais en disant que le bien est aimable, nous avons déjà admis qu'il est accompagné de plaisir. — Supposons cependant que le bien puisse exister sans être aimable [par conséquent sans être accompagné de plaisir]. — Dans ce cas, même en présence du bien, l'être qui possède la sensibilité ne saura pas que le bien est présent. — Qui empêche cependant qu'un être ne connaisse la présence du bien sans éprouver aucune émotion lorsqu'il le possède, ce qui convient parfaitement à celui qui est tempérant et qui ne manque de rien? Il résulte de là que le plaisir ne saurait convenir au Premier, non-seulement parce qu'il est simple, mais encore parce que le plaisir a pour cause l'acquisition de ce qui manque.

Mais, pour que cette vérité apparaisse dans tout son jour, il faut que nous ayons auparavant écarté toutes les autres opinions, et surtout que nous ayons réfuté la doctrine qui nous est opposée. Voici la question qu'on

[1] *Voy.* ci-après § 32, p. 469.

nous pose : « Quel fruit recueillera celui qui a l'intelligence nécessaire pour acquérir un de ces biens [tels que l'existence et la vie], si, en les entendant nommer, il n'en est pas frappé parce qu'il ne les comprend pas, soit qu'il n'entende que des mots, soit qu'il regarde chacune de ces choses comme tout autre [que nous ne l'affirmons], soit qu'il cherche le bien et le fasse consister dans un objet sensible, les richesses par exemple, ou quelque autre objet de ce genre? » — Nous répondrons à celui qui tient un pareil langage que, lorsqu'il méprise ces choses [l'existence et la vie], il reconnaît par là implicitement qu'il y a en lui un certain bien, mais que, sans savoir en quoi il consiste, il n'en juge pas moins de ces choses d'après la notion qu'il a du bien : car il est impossible de dire : « Cela n'est pas le bien, » si l'on n'a aucune espèce de connaissance et de conception du bien[1]. Celui qui tient un pareil langage indique peut-être par une espèce de divination que le Bien en soi est au-dessus de l'intelligence. En outre, si en considérant le Bien en soi ou le bien qui en approche le plus il ne le discerne pas, il arrivera du moins à le concevoir par les contraires ; sans cela, il ne saura même pas que le défaut d'intelligence est un mal, quoique tout homme désire être intelligent et se glorifie de l'être, comme on le voit par les sensations qui aspirent à devenir des notions. Si l'intelligence, et surtout l'Intelligence première, est belle et vénérable, quelle admiration ne ressentirait donc pas celui qui pourrait contempler le principe générateur, le Père de l'Intelligence[2]? Par consé-

[1] « Ce bien que toute âme poursuit, en vue duquel elle fait tout, » ce bien dont elle soupçonne l'existence, mais avec beaucoup » d'incertitude, et dans l'impuissance de comprendre nettement » ce qu'il est et d'y croire de cette foi inébranlable qu'elle a en » d'autres choses, d'où il résulte que toutes ces autres choses qui » pourraient lui servir sont comme perdues pour elle; etc. » (Platon, *République*, liv. VI ; trad. de M. Cousin, t. X, p. 49.) — [2] « Le Fils a une parfaite analogie avec le Père. Ce que le Bien

quent celui qui prétend mépriser l'existence et la vie reçoit un démenti de lui-même et de toutes affections qu'il éprouve. Si quelqu'un se dégoûte de la vie, c'est qu'il ne considère que celle à laquelle la mort est mêlée et non la vie véritable.

XXX. Maintenant, nous élevant au bien par la pensée, nous devons examiner s'il faut que le plaisir soit mêlé au bien, pour que la vie ne demeure pas imparfaite, contemplât-on d'ailleurs les choses divines et même Celui qui est leur principe.

Quand Platon parait croire que le bien est composé de l'intelligence, qui en est la substance, et de l'affection que la sagesse fait éprouver à l'âme[1], il n'affirme pas que ce composé [de l'intelligence et du plaisir] soit la fin [de l'âme] ni le Bien en soi ; il veut seulement dire que l'intelligence est le bien et que nous nous réjouissons de la posséder. Voilà une première manière de concevoir l'opinion [de Platon] sur le bien. Une autre manière de l'interpréter, c'est de mélanger le plaisir à l'intelligence en faisant de ces deux choses une seule substance, de telle sorte qu'en acquérant ou en contemplant une pareille intelligence nous possédions le bien : car [disent les partisans de cette opinion] une de ces deux choses ne saurait exister dans l'isolement, ni, supposé qu'elle existât, être désirable à titre de bien. Comment donc [leur demanderons-nous] l'intelligence peut-elle être mêlée au plaisir de manière à ne plus former avec lui qu'une seule nature ? Personne ne saurait croire que le plaisir du corps puisse être mélangé à l'intelligence ; ce plaisir est incompatible même avec les joies de l'âme.

Ce qui est vrai, c'est qu'à toute action, à toute disposition,

» est dans la sphère intelligible, par rapport à l'Intelligence et à ses
» objets, le soleil l'est dans la sphère visible, par rapport à la vue
» et à ses objets... Quelque belles que soient la science et la vérité,
» tu ne te tromperas pas en pensant que l'idée du Bien en est dis-
» tincte et les surpasse en beauté. » (Platon, *ibid.*; trad. fr., p. 55.)

[1] *Voy.* ci-dessus § 25, p. 457.

à toute vie, vient toujours se joindre et s'unir ce qui en est l'accessoire, [le plaisir ou la peine] : en effet, il est des fois que l'action rencontre un obstacle à son accomplissement naturel, et qu'à la vie vient se mêler un peu de son contraire, qui altère son indépendance; mais, d'autres fois, l'action se produit sans que rien en trouble la pureté et la sérénité, et la vie alors a un cours tranquille. Ceux qui regardent cet état de l'intelligence comme désirable et comme préférable à tout disent qu'il est mêlé de plaisir, dans l'impuissance où ils se trouvent de mieux rendre leur pensée. Tel est également le sens des expressions employées par ceux qui appliquent aux choses divines les termes destinés à désigner la joie ici-bas, et qui disent : « Enivré de nectar [1]; On se rend au festin; Jupiter sourit, etc. » Cet heureux état de l'intelligence est ce qu'il y a de plus agréable, de plus digne de nos souhaits et de notre amour; il n'est pas d'ailleurs passager, et ne consiste pas dans un mouvement; son principe est ce qui colore l'intelligence, l'illumine et la fait jouir d'une douce sérénité. C'est pourquoi Platon ajoute la *vérité* au mélange, et met au-dessus ce qui donne la mesure [2]. Il dit encore que la proportion et la beauté qui sont dans le mélange passent de là dans le beau [3]. Voilà le bien qui nous appartient, voilà le lot qui nous est propre. C'est là l'objet suprême du désir, objet que nous atteindrons à condition que nous nous ramenions nous-

[1] *Voy. Enn.* III. liv. v, § 9; t. II, p. 120. — [2] « Toute chose où » nous ne ferons pas entrer la *vérité* n'existera jamais et n'a jamais » existé d'une manière réelle..... Dans tout mélange, quel qu'il » soit, et de quelque manière qu'il soit formé, si la *mesure* et la » *proportion* ne s'y rencontrent, c'est une nécessité que les choses » dont il est composé, et que le mélange lui-même tout le premier, » périssent. » (Platon, *Philèbe*, trad. de M. Cousin, t. II, p 459-461.) — [3] « L'essence du bien nous est donc échappée, et s'est allée jeter » dans celle du beau : car en toute chose la *mesure* et la *proportion* » constituent la *beauté* comme la vertu... Mais nous avons dit aussi » que la *vérité* entrait avec elles dans le mélange. Par conséquent, si

mêmes à ce qu'il y a de meilleur en nous. Or cette chose pleine de proportion et de beauté, cette forme composée [des éléments dont nous venons de parler] n'est autre qu'une vie pleine d'éclat, d'intelligence et de beauté.

XXXI. Puisque toutes choses ont été embellies par Celui qui est au-dessus d'elles et qu'elles reçoivent de lui leur lumière; que l'Intelligence tient de lui l'éclat de son acte intellectuel, éclat par lequel elle illumine la Nature; que l'Ame tient également de lui sa puissance vitale, parce qu'elle trouve en lui une source abondante de vie; il en résulte que l'Intelligence s'est élevée à lui et lui est restée attachée, satisfaite de jouir de sa présence, que l'âme s'est aussi tournée vers lui autant qu'elle le pouvait, que, dès qu'elle l'a connu et qu'elle l'a vu, elle a été remplie de joie par sa contemplation, et, qu'autant qu'elle pouvait le voir, elle a été frappée d'admiration. Elle n'a pu le voir sans être frappée, elle a senti qu'elle avait en elle quelque chose de lui; c'est cette disposition qui l'a portée à désirer sa vue, comme l'image d'un objet aimable fait souhaiter de pouvoir le contempler lui-même. Ici-bas, les amants tâchent de ressembler à l'objet aimé, de rendre leur corps plus gracieux, de conformer leur âme à leur modèle, de rester le moins possible inférieurs pour la tempérance et les autres vertus à celui qu'ils aiment, sous peine d'être méprisés par lui, et ils parviennent ainsi à jouir de son intimité[1]; de même, l'âme aime le

» nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, saisissons-le
» sous trois idées, celles de la *beauté*, de la *proportion*, de la
» *vérité;* et disons que ces trois choses réunies sont la véritable
» cause de l'excellence de ce mélange, et que cette cause étant
» bonne, c'est par elle que le mélange est bon. » (Platon, *Philèbe*, trad. de M. Cousin, t. II, p. 461.)

[1] Plotin paraît faire allusion au passage suivant de Platon : « Il
» faut que l'amour se traite comme la philosophie et la vertu....
» Si l'amant est véritablement capable d'inspirer la sagesse et la
» vertu à ce qu'il aime, et que l'aimé ait un véritable désir de
» se faire instruire; si, dis-je, toutes ces conditions se rencontrent,

Bien parce qu'elle est dès le commencement provoquée par lui à l'aimer. Quand elle est prête à aimer, elle n'attend pas que les beautés d'ici-bas lui donnent la réminiscence du Bien; pleine d'amour, même quand elle ignore ce qu'elle possède, elle cherche toujours, et, enflammée du désir de s'élever au Bien, elle dédaigne les choses d'ici-bas : en considérant les beautés que lui présente notre univers, elle les soupçonne d'être trompeuses, parce qu'elle les voit revêtues de chair et unies à nos corps, souillées par la matière où elles résident, divisées par l'étendue, et qu'elle ne les reconnaît pas comme de véritables beautés (car elle ne saurait croire que celles-ci puissent se plonger dans ce bourbier des corps, se souiller et s'obscurcir[1]); enfin, quand l'âme remarque que les beautés d'ici-bas sont dans un flux perpétuel, elle reconnaît clairement qu'elles tiennent d'ailleurs cet éclat dont elles brillent[2]. Alors elle s'élève au monde intelligible : étant capable de découvrir ce qu'elle aime, elle ne s'arrête pas avant de l'avoir trouvé, à moins qu'on ne lui fasse perdre son amour. Arrivée là, elle contemple toutes les vraies beautés, les vraies réalités[3]; elle se fortifie en se remplissant de la vie propre à l'Être; elle devient elle-même être véritable; elle est intimement unie à l'intelligible qu'elle possède réellement, et en sa présence elle a le sentiment de ce qu'elle cherchait depuis longtemps.

XXXII. Où donc est Celui qui a créé cette admirable beauté

» c'est alors uniquement qu'il est honnête de se donner à qui nous » aime. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 262.)

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 5; t. I, p. 106. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 7; t. I, p. 108. — [3] Ce passage rappelle ces lignes de Platon : « Lancé sur l'océan de la beauté, et tout entier à ce spectacle, il » enfante avec une inépuisable fécondité les pensées et les discours » les plus magnifiques et les plus sublimes de la philosophie; jus- » qu'à ce que, grandi et affermi dans ces régions supérieures, il » n'aperçoive plus qu'une science, celle du beau. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 315.)

et cette vie parfaite, Celui qui a engendré l'Essence? Voyez-vous la beauté qui brille dans toutes ces formes si diverses? Il est beau de fixer là son séjour; mais quand on est ainsi arrivé à la beauté, il faut chercher d'où procèdent ces essences et d'où vient leur beauté. Leur auteur ne peut être aucune d'elles : car alors il serait seulement quelqu'une d'entre elles et une partie dans le tout. Il n'est donc ni telle ou telle forme, ni une puissance particulière, ni toutes les formes et toutes les puissances qui sont ou qui deviennent dans l'univers; il doit être supérieur à toutes les formes et à toutes les puissances. Le Principe suprême n'a donc pas de forme (ἀνείδεον) : ce n'est pas qu'il en manque; c'est qu'il est le Principe dont dérive toute forme intellectuelle. Ce qui est né (si toutefois il est né quelque chose) a dû en naissant être tel ou tel être, avoir sa forme propre; mais Celui que nul n'a fait ne saurait avoir été fait telle ou telle chose. Il est donc tous les êtres sans être aucun d'eux : il n'est aucun être parce qu'il est antérieur à tous; il est tous les êtres parce qu'il en est l'auteur. Quelle grandeur attribuer au Principe qui peut tout faire? Sera-t-il regardé comme infini? S'il est infini, il n'aura cependant pas de grandeur : car la grandeur ne se trouve que dans les êtres placés au dernier rang. Le créateur de la grandeur ne saurait avoir lui-même de grandeur; et même ce qu'on nomme grandeur dans l'Essence n'est pas une quantité. La grandeur ne peut se trouver que dans quelque chose de postérieur au Bien. La grandeur du Bien, c'est qu'il n'y a rien qui soit plus puissant que lui, rien qui l'égale. Comment quelqu'un des êtres qui dépendent de lui pourrait-il jamais l'égaler, n'ayant pas une nature identique à la sienne? Si l'on dit que Dieu est toujours et partout, on ne lui attribue ni une mesure, ni un défaut de mesure (sinon il ne pourrait mesurer le reste); on ne lui donne pas non plus de figure.

Ainsi Dieu, étant l'objet du désir, doit être le plus désiré et le plus aimé, précisément parce qu'il n'a aucune figure ni

aucune forme. L'amour qu'il inspire est immense : cet amour est sans bornes, parce que son objet n'en a pas ; il est infini, parce que la beauté de son objet dépasse toute beauté. N'étant aucun être, comment Dieu pourrait-il être une beauté déterminée? Comme objet suprême de l'amour, il est le créateur de la beauté [1]. Puissance génératrice de tout ce qui est beau, il est en même temps la fleur où s'épanouit la beauté [2] : car il la produit et la rend plus belle encore par la surabondance de beauté qu'il verse sur elle. Il est donc à la fois le principe et le terme de la beauté [3]. Principe de la beauté, il rend beau ce dont il est le principe ; mais ce n'est pas par la forme qu'il le rend beau ; ce qu'il produit n'a pas de forme, ou, pour mieux dire, a une forme dans un autre sens que le sens habituel de ce mot : car la forme qui n'est que forme est un simple attribut d'une substance, tandis que la Forme qui subsiste en elle-même est quelque chose de supérieur à la forme. Ainsi, ce qui participe à la beauté a une forme; la Beauté même n'en a pas.

XXXIII. Quand nous parlons de Beauté absolue, il faut donc nous éloigner de toute forme déterminée, ne nous en mettre aucune sous les yeux; sinon, nous nous exposerions à descendre de la Beauté absolue à une chose qui ne mérite le nom de belle qu'en vertu d'une obscure et faible participation [4], tandis que la Beauté absolue est une idée sans forme (εἶδος ἄμορφον), si l'on admet toutefois qu'elle soit une idée. Ainsi, c'est par l'abstraction que vous vous rappro-

[1] « Seule la beauté a reçu en partage d'être à la fois la » plus manifeste comme la plus aimable. » (Platon, *Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 58.) — [2] Cette phrase rappelle cette expression de Platon : « Dès que la fleur de la beauté qu'il aimait est passée, vous le voyez qui s'envole ailleurs. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 261.) — [3] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 9; t. I, p. 112-113. Ce passage de Plotin est cité et commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 168. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 8; t. I, p. 110.

cherez de la Forme universelle[1]; retranchez même la forme qui se trouve dans la raison [dans l'essence] et par laquelle nous distinguons un objet d'un autre, retranchez, par exemple, la différence qui sépare la tempérance de la justice (quoique toutes deux soient belles) : car, par cela seul que l'intelligence conçoit un objet comme quelque chose de propre, l'objet qu'elle conçoit est amoindri, cet objet fût-il l'ensemble des intelligibles; et, d'un autre côté, si chacun d'eux pris à part a une forme unique, tous pris ensemble offrent une certaine variété.

Il reste à considérer comment il faut concevoir Celui qui est supérieur à l'Intelligence si pleine de beauté et de variété, mais qui lui-même n'est pas varié. L'âme aspire à lui sans savoir pourquoi elle désire le posséder; mais la raison nous dit qu'il est la *Beauté essentielle*[2], puisque la nature de Celui qui est excellent et souverainement aimable doit n'avoir absolument aucune forme. C'est pourquoi, quel que soit l'objet que vous montriez à l'âme en ramenant cet objet à une forme, elle cherche toujours au delà le principe qui a donné la forme (τὸ μορφῶσαν). Or la raison enseigne que ce qui a une forme, que la forme ou l'idée est quelque chose de mesuré, que par conséquent elle n'est pas une chose véritablement universelle, absolue, belle par elle-même, et que sa beauté est mélangée. Les intelligibles sont donc beaux [mais ils ont une mesure], tandis que Celui qui est la *Beauté essentielle* (τὸ ὄντως) ou plutôt la *Beauté transcendante* (τὸ ὑπέρκαλον) doit n'être pas quelque chose de mesuré, doit par conséquent n'avoir pas de *forme*, n'être pas une *idée*. Ainsi Celui qui est la Beauté au premier degré, la Beauté

[1] Ficin nous paraît n'avoir pas bien compris cette phrase. — [2] Il y a dans le grec : ὅτι τοῦτο τὸ ὄντως. Nous sous-entendons καλὸν après τὸ ὄντως, comme il y a dix lignes plus loin. Ficin traduit d'une manière inexacte : « Ratio vero dictat hoc esse revera » nobis amandum. » Creuzer s'est contenté de mettre les mots *revera nobis amandum* entre crochets sans rétablir le vrai sens.

première, est supérieur à l'idée, et la splendeur de l'intelligible n'est qu'un reflet de la nature du Bien.

On en trouve la preuve dans ce qui arrive aux amants : tant que leurs yeux restent attachés sur un objet sensible, ils n'aiment pas encore véritablement ; mais dès qu'ils s'élèvent au-dessus de l'objet sensible et qu'ils arrivent à s'en représenter dans l'âme, qui est indivisible, une image qui n'a plus rien de sensible, alors l'amour nait en eux. Ils souhaitent encore contempler l'objet aimé pour calmer l'ardeur qui les dévore; mais s'ils comprennent qu'il faut s'élever à quelque chose qui soit plus éloigné de toute forme, ils le désirent aussitôt : car ce qu'il y a en eux dès le commencement, c'est l'amour qu'une faible clarté leur inspire pour une grande lumière. La forme est en effet le vestige de Celui qui n'a pas de forme. Celui-ci engendre donc la forme sans avoir lui-même de forme, et il l'engendre quand la matière s'approche de lui. Or la matière est nécessairement fort éloignée de lui, puisqu'elle n'a pas même une des formes du dernier degré. Ainsi, puisque ce qui nous parait aimable n'est pas la matière qui a été façonnée par la forme, puisque la forme qui est dans la matière vient de l'âme, que l'âme est une forme supérieure, mais inférieure encore à l'Intelligence et moins aimable qu'elle, il faut admettre que la *nature première du Beau* est supérieure à toute forme.

XXXIV. Ne nous étonnons donc pas que les plus vives ardeurs soient excitées par Celui qui n'a absolument aucune forme, même intelligible, puisque l'âme elle-même, dès qu'elle brûle d'amour pour lui, dépouille toute forme, quelle qu'elle soit, même intelligible : car il est impossible d'approcher de lui tant que l'on considère quelque autre chose. L'âme doit donc écarter d'elle tout mal, tout bien même, en un mot toute chose, quelle qu'elle soit, pour recevoir Dieu seule à seul[1]. Quand l'âme obtient ce bonheur et que Dieu

[1] Ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le commente en ces

vient à elle, ou plutôt, qu'il manifeste sa présence, parce que l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le voit tout à coup apparaître en elle : plus d'intervalle, plus de dualité, tous deux ne font qu'un ; impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence ; c'est l'intimité de cette union qu'imitent ici-bas ceux qui aiment et qui sont aimés en cherchant à se fondre en un seul être. Dans cet état, l'âme ne sent plus son corps : elle ne sent plus si elle vit, si elle est homme, si elle est essence, être universel, ou quoi que ce soit au monde : car ce serait déchoir que de considérer ces choses, et l'âme n'a pas alors le temps ni la volonté de s'en occuper ; quand, après avoir cherché Dieu, elle se trouve en sa présence, elle s'élance vers lui et elle le contemple au lieu de se contempler elle-même[1]. Quel est son état en ce moment ? Elle n'a pas le

termes : « Informitate seu abdicatione formarum [mens fruitur » summo Bono], qua fit ut ipsi Uni summo summeque informi, » formas nempe largienti et nullam in se habenti, assimiletur et » adaptetur mens, et permisceatur, et informis ab informi quodam- » modo informetur. Ut igitur Deus, quia super omnes formas est, » ideo informis est ; ita anima informis evadat necesse est ut super » omnia sit, eique tum, qui super omnia est, informi per suam » informitatem ita coaptetur, ut unum cum ipso evadat. Non ergo » exteriores tantum formæ beatæ animæ exuendæ sunt, sed et » suæ et innatæ, et ipsa sibi abscindenda et excutienda est, ut jam » nec moveatur, nec vivat, nec anima sit, nec intellectus, nihilque » horum sit, quia et Deus nihil horum est ; suum itaque esse for- » matum abdicabit, ut esse divino et superessentiali informitate » posthac induatur et potiatur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 336).

[1] « Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait » donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa » simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et » de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait » donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté » divine ! » (Platon, *Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 317.)

temps de le considérer; mais elle ne l'échangerait contre aucune chose que ce fût, lui offrit-on le ciel entier, parce qu'il n'y a rien de supérieur, rien de meilleur; elle ne saurait monter plus haut. Quant aux autres choses, quelque élevées qu'elles soient, elle ne peut alors s'abaisser à les considérer. C'est en ce moment que l'âme juge et reconnaît qu'elle possède réellement là ce qu'elle désirait; elle affirme enfin qu'il n'y a rien de meilleur que Lui. Elle ne saurait être dupe d'une illusion : car il n'y a rien de plus vrai que la vérité même. L'âme est alors ce qu'elle affirme, ou plutôt elle n'affirme rien que plus tard, et elle n'affirme alors qu'en gardant le silence. Tant qu'elle goûte cette béatitude, elle ne saurait se tromper en affirmant qu'elle la goûte. Si elle affirme qu'elle la goûte, ce n'est pas que son corps éprouve un agréable chatouillement, c'est qu'elle est redevenue ce qu'elle était jadis quand elle jouissait de la béatitude. Toutes les choses qui la charmaient auparavant, commandement, pouvoir, richesses, beauté, science, lui paraissent alors méprisables[1]; elle ne pouvait pas les dédaigner auparavant. puisqu'elle n'avait encore rencontré rien de meilleur. Enfin, tant qu'elle est avec Lui et qu'elle le contemple, elle ne craint rien. Tout périrait autour d'elle qu'elle le verrait avec plaisir, parce qu'elle resterait seule avec Lui : tant est grande la félicité qu'elle goûte!

XXXV. Tel est alors l'état de l'âme qu'elle n'attache plus de prix même à la pensée, qui excitait auparavant son

1 « Pour nous, mes enfants, nous croyons que la vie présente » n'est rien ; nous ne regardons comme un bien aucune des choses » dont l'utilité se borne à cette vie. L'éclat de la naissance, la force » du corps, la beauté, la taille, les honneurs, l'empire même, tout » ce qu'il y a de plus grand dans ce monde nous paraît peu désirable; nous n'envions pas le bonheur de ceux qui possèdent ces » avantages, mais nous portons plus loin nos espérances, et dans » toutes nos actions nous avons pour but une autre vie. » (S. Basile, *Discours aux jeunes gens sur la Lecture des auteurs profanes*, § 3.)

admiration : car la pensée est un mouvement, et l'âme souhaite de n'en avoir aucun. Elle n'affirme même pas que c'est l'Intelligence qu'elle voit, quoiqu'elle ne contemple que parce qu'elle est devenue intelligence, qu'elle est en quelque sorte *intellectualisée* (νοωθεῖσα) et établie dans le lieu intelligible. Arrivée à l'Intelligence, établie en elle, l'âme possède l'Intelligible et pense; mais dès qu'elle a l'intuition du Dieu suprême, elle abandonne tout le reste. Elle fait comme le visiteur qui, en entrant dans un palais, admire d'abord les diverses beautés qui en ornent l'intérieur, mais qui ne les regarde plus dès qu'il aperçoit le maître : car le maître, supérieur par sa nature à toutes les statues qui ornent le palais [1], absorbe l'admiration et mérite seul d'être vraiment contemplé; aussi le spectateur, l'œil attaché sur lui, le considère-t-il seul désormais. A force de contempler continuellement le spectacle qu'il a devant lui, il ne le voit plus; la vision se confond en lui avec l'objet visible; ce qui était d'abord l'objet visible pour le spectateur passe en lui à l'état de vision, et lui fait oublier tout ce qu'il voyait autour de lui. Pour que cette comparaison soit juste, il faut que le maître qui se présente ici au visiteur ne soit pas un homme, mais un Dieu, et que ce Dieu ne se contente pas d'apparaître aux yeux de celui qui le contemple, mais qu'il pénètre son âme et la remplisse tout entière.

L'intelligence a deux puissances : par l'une, qui est la puissance propre de penser, elle voit ce qui est en elle; par l'autre, elle aperçoit ce qui est au-dessus d'elle à l'aide d'une sorte d'intuition et de perception : par cette intuition, elle voyait d'abord simplement; puis, en voyant, elle a reçu l'intellection et elle s'est identifiée à l'Un. Le premier mode de contemplation est propre à l'intelligence qui possède encore la raison, le second est l'intelligence transportée d'amour.

[1] Le palais est le monde intelligible; les statues figurent les idées, et le maître, c'est Dieu.

Or, c'est quand le nectar l'enivre[1] et lui ôte la raison que l'âme est transportée d'amour et qu'elle s'épanouit dans une félicité qui comble tous ses vœux. Mieux vaut pour elle alors s'abandonner à cette ivresse que de demeurer plus sage. Dans cet état, l'intelligence voit-elle successivement une chose, puis une autre? Non : la parole, quand elle enseigne, énonce tout successivement; mais c'est éternellement que l'intelligence possède la puissance de penser, aussi bien que la puissance de ne pas penser, c'est-à-dire de voir Dieu autrement que par la pensée. En le contemplant en effet, elle a reçu en elle-même des germes, elle les a sentis lorsqu'ils ont été produits et déposés en son sein; quand elle les voit, on dit qu'elle pense; mais quand elle voit Dieu, c'est par cette puissance supérieure en vertu de laquelle elle devait plus tard penser.

Quant à l'âme, elle ne voit Dieu qu'en confondant, en faisant évanouir en quelque sorte l'intelligence qui réside en elle; ou plutôt, c'est son intelligence première qui voit; mais la vision que celle-ci a de Dieu arrive jusqu'à l'âme, qui alors s'identifie à l'intelligence. C'est le Bien qui, s'étendant sur l'intelligence et sur l'âme et se mettant à leur portée, se répand sur elles et les fond ensemble; placé au-dessus d'elles, il leur donne l'heureuse vision et l'ineffable sentiment de lui-même; il les élève si haut qu'elles ne sont plus en aucun lieu, ni en quoi que ce soit (dans aucun des sens où l'on dit qu'une chose est dans une autre): car lui-même n'est en rien; le lieu intelligible est en Lui, mais Lui il n'est en nulle chose autre. Alors l'âme ne se meut plus, parce que Dieu n'est pas en mouvement; à proprement parler, elle n'est plus âme, parce que Dieu ne vit pas, mais est au-dessus de la vie; elle n'est pas non plus intelligence, parce que Dieu est au-dessus de l'intelligence : car il doit y avoir assimilation complète [entre l'âme et Dieu]. Enfin

1 *Voy. Enn.* III, liv. v, § 9; t. II, p. 119.

l'âme ne pense même pas Dieu, parce que dans cet état elle ne pense pas du tout.

XXXVI. Le reste est clair. Quant au dernier point, il en a été déjà parlé. Cependant il est bon d'y ajouter encore quelque chose en partant du degré où nous sommes parvenus et en nous avançant par des raisonnements.

La connaissance, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, le *tact du Bien* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπαφή) est ce qu'il y a de plus grand[1]. C'est ce que Platon nomme la plus grande des sciences[2]; et encore appelle-t-il ici science, non la vision même du Bien, mais la science que l'on a du Bien avant cette vision. Cette science est obtenue par l'étude des analogies[3], par les négations [qu'on fait au sujet du Bien[4]], par la connaissance des choses qui procèdent de lui[5], enfin par les degrés que l'on parcourt pour monter jusqu'à lui[6]. Or voici

[1] Ce passage est cité par le P. Thomassin, qui le commente en ces termes : « Tactu quodam arcano et intestino præsentissimum » et intimis medullis animæ incubantem Deum contrectamus; sed » hujus contactus incorporei, imo divini, occultissima disciplina » est, et experiendo magis quam disserendo comprobanda. Mens » enim ut nullo intermedio manat a summo principe Deo, ejusque » manu, ut ita dicam, opifice contingitur et tractatur et formatur; » ita et ipsa, quoniam contactus necessario reciprocus est, sentit » illum et tangit, si modo nullo rerum exteriorum amoris visco » inhærentium quasi cortice obvolvatur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 335.) — [2] « Tu m'as souvent entendu dire que l'Idée du bien » est l'objet de la plus sublime des connaissances (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ » ἰδέα μέγιστον μάθημα)... C'est là, tu le sais bien, tout ce que j'ai à » te dire maintenant, en ajoutant que nous ne connaissons pas » suffisamment cette idée, et que, si nous ne la connaissons pas, » il ne nous servira de rien de savoir tout le reste; de même que, » sans la possession du bien, celle de toute autre chose nous est » inutile. » (Platon, *République*, liv. VI; trad. de M. Cousin, t. X, p. 47.) — [3] *Voy. Enn.* III, liv. III, § 6; t. II, p. 84-85. — [4] *Voy.* ci-dessus, § 32, p. 469. — [5] *Voy.* ci-dessus, § 18, p. 445. — [6] « Le » vrai chemin de l'amour, qu'on l'ait trouvé soi-même ou qu'on y » soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-

les degrés qui conduisent à Dieu : les purifications, les vertus qui ornent l'âme, l'élévation à l'intelligible, l'édification dans l'intelligible, puis le festin où se nourrit de nectar celui qui devient à la fois spectateur et spectacle, soit pour lui-même, soit pour les autres[1]. Étant devenu Essence, Intelligence, Animal universel, il ne considère plus ces choses comme étant hors de lui ; arrivé à cet état, il approche de Celui qui est immédiatement au-dessus de tous les intelligibles et qui répand déjà sur eux sa splendeur. Il laisse alors

» bas, et, les yeux attachés sur la beauté suprême, de s'y élever » sans cesse en passant pour ainsi dire par tous les *degrés* de » l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, » des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux » belles connaissances, jusqu'à ce que, de connaissances en con- » naissances, on arrive à la connaissance par excellence, qui n'a » d'autre objet que le beau lui-même, et qu'on finisse par le con- » naître tel qu'il est en soi. » (Platon, *Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 317.)

[1] *Πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ, καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις, καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις, καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἱδρύσεις, καὶ τῶν ἐκεῖ ἑστιάσεις.* Au lieu d'*ἀρεταὶ*, que portent plusieurs manuscrits et que M. Kirchhoff garde avec raison, Creuzer a introduit dans son texte *ἀραῖτε*, se fondant sur ce que la traduction de Ficin porte *precibus*. Cette correction est tout à fait inadmissible pour qui connaît un peu la doctrine de Plotin. Que l'on se reporte au livre *Des Vertus :* on y retrouvera les degrés indiqués ici par Plotin ; on y verra que les vertus *purifient* l'âme, l'*ornent* en lui donnant la forme du bien, l'*élèvent* à la contemplation des essences que possède l'intelligence et l'y *unissent* intimement (*Enn.* I, liv. II, § 4 et § 6 ; t. I, p. 56-57 et p. 60). Nulle part il n'est question de la prière. *Voy.* encore ci-après, liv. IX, § 11. Il est nécessaire de comparer ce dernier passage avec la phrase que nous examinons, parce qu'ici Plotin fait évidemment allusion aux divers degrés de l'initiation, comme Platon le fait lui-même dans le passage suivant : « Celui qui dans les mystères de » l'amour s'est avancé jusqu'au point où nous en sommes par une » contemplation progressive et bien conduite, parvenu au dernier » degré de l'intuition, verra tout à coup apparaître une beauté » merveilleuse, celle qui est la fin de tous ses travaux précédents. » (*Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 316.)

toute la science qui l'a conduit jusque-là : édifié dans le Beau, il pense, tant qu'il ne va pas au delà de l'essence dans laquelle il se trouve. Mais là, soulevé en quelque sorte par le flot même de l'intelligence, et emporté par la vague qui se gonfle, il voit tout à coup, sans savoir comment. La contemplation qui remplit ses yeux de lumière ne lui fait pas voir une chose extérieure; c'est la lumière même qu'il voit. Il n'y a pas là d'un côté la lumière, de l'autre l'objet visible; il n'y a pas non plus, d'un côté, l'intelligence, et, de l'autre, l'intelligible; il n'y a que la clarté qui engendre postérieurement ces choses, et leur permet de subsister dans son sein. Pour Dieu, il est seulement la clarté qui engendre l'Intelligence, qui ne se consume pas en engendrant et demeure en soi. Cette clarté est, et par cela seul naît une autre chose. Si cette clarté n'était pas telle, cette autre chose ne subsisterait pas.

XXXVII. Ceux qui ont attribué la pensée au Premier principe ne lui ont pas attribué du moins la pensée des choses qui lui sont inférieures ou qui procèdent de lui[1]; cependant

[1] Cette discussion est dirigée contre Aristote : « L'Intelligence » est, ce semble, la plus divine des choses que nous connaissons. » Mais pour être telle en effet, quel doit être son état habituel ? Il y » a là des difficultés. Si elle ne pensait rien, si elle était comme un » homme endormi, où serait sa dignité? Et si elle pense, mais que » sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus » alors la pensée, mais un simple pouvoir de penser, elle ne sau- » rait être l'essence la meilleure : car ce qui lui donne son prix, » c'est le penser. Enfin, que son essence soit l'intelligence, ou » qu'elle soit la pensée, que pense-t-elle? car, ou elle se pense » elle-même, ou bien elle pense quelque autre objet. Et si elle » pense un autre objet, ou c'est toujours le même, ou son objet » varie. Importe-t-il donc, oui ou non, que l'objet de sa pensée » soit le Bien, ou la première chose venue? ou plutôt ne serait-il » pas absurde que telles et telles choses fussent l'objet de sa pen- » sée? Ainsi il est clair qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et » de plus excellent, et qu'elle ne change pas d'objet. » (*Métaphysique*, liv. XII, ch. 9; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 233.) *Voy.* encore ci-dessus *Enn.* V, liv. I, § 9; p. 21.

quelques-uns ont prétendu qu'il est absurde de croire que Dieu ne connaisse pas les autres choses. Quant aux premiers, ne trouvant rien de plus grand que le Bien, ils lui ont attribué la pensée de soi-même[1], comme si celle-ci pouvait ajouter à sa majesté, comme si penser valait mieux pour lui qu'être ce qu'il est, comme si ce n'était pas le Bien lui-même qui donne à l'Intelligence sa majesté. De qui donc le Bien tiendra-t-il sa grandeur? Sera-ce de la pensée, sera-ce de lui-même? S'il la tient de la pensée[2], il n'est pas grand par lui-même, ou du moins il n'est plus souverainement grand. S'il tient sa grandeur de lui-même, il est parfait antérieurement à la pensée, et ce n'est pas la pensée qui le rend parfait. Doit-il penser parce qu'il est acte et non simple puissance[3]? S'il est une essence qui pense toujours et que ce soit là ce qu'on entend par acte[4], on attribue au Bien deux choses à la fois, l'essence et la pensée; au lieu de le reconnaître pour un principe simple, on lui ajoute quelque chose d'étranger, comme on ajoute aux yeux la vue en

1 « La pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est » le Bien par excellence, etc. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 7; trad. fr., p. 223.) — 2 « La contemplation est la jouissance » suprême et le souverain bonheur. Si Dieu jouit éternellement de » cette félicité que nous ne connaissons que par instants, il est » digne de notre admiration, etc. » (Aristote, *ibid.*) — 3 « Il y a » donc identité entre l'intelligence et l'intelligible : car la faculté » de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible... La » vie est en Dieu : car l'action de l'intelligence est une vie, et » Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette actualité prise en » soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu » un animal éternel, parfait. La vie et la durée continue et éternelle » appartiennent donc à Dieu : car cela même, c'est Dieu. » (Aristote, *ibid.*) — 4 « La pensée éternelle, qui saisit aussi son objet » [le Bien] dans un instant indivisible, se pense elle-même durant » toute l'éternité. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 9; trad. fr., t. II, p. 235.)

acte[1], en admettant même qu'ils voient toujours. — Dieu, dit-on, est en acte, en ce sens qu'il est acte et pensée[2]. — Mais, étant la pensée même, il ne doit pas penser, comme le mouvement même ne doit pas se mouvoir[3]. — Cependant ne dites-vous pas vous-mêmes que Dieu est essence et acte? — Selon nous, l'essence et l'acte sont choses multiples et différentes, tandis que le Premier est simple. C'est seulement au principe qui procède du Premier qu'il appartient de penser, de saisir son essence, de se saisir lui-même, ainsi que Celui qui l'a fait; c'est en se tournant vers lui dans la contemplation et en le connaissant qu'il arrive à mériter vraiment le nom d'Intelligence. Quant au Principe qui n'a pas été engendré, qui n'a rien au-dessus de lui, qui est éternellement ce qu'il est, quelle raison pourrait-il avoir de penser?

C'est pourquoi Platon dit avec raison que le Bien est au-dessus de l'Intelligence[4]. L'intelligence qui ne penserait pas cesserait d'être intelligente: car le principe dont la nature est de penser cesse nécessairement d'être intelligent s'il ne pense pas. Mais au Principe qui n'a point de fonction on ne peut assigner une fonction, et venir ensuite, parce qu'il ne la remplit pas, l'accuser de ne rien faire; ce serait comme si on lui reprochait de ne pas posséder l'art de guérir. Or, on ne doit assigner au Premier aucune fonction, parce qu'il n'y en a aucune qui lui convienne. Il suffit, et il n'y a rien à chercher

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. VI, § 3; t. II, p. 430. Ce passage est cité par Nicéphore Grégoras, *Histoire de Constantinople*, liv. XXII, p. 688, éd. de Paris. — [2] *Voy.* le passage cité ci-dessus, p. 480, note 3. — [3] « Le principe des êtres, l'être premier, n'est, selon nous, susceptible d'aucun mouvement, ni essentiel, ni accidentel, et c'est lui qui » imprime le mouvement premier, mouvement éternel et unique. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, ch. 8; trad. fr., t. II, p. 226.) — [4] Nous lisons : διὸ ὑπὲρ νοῦν, que Creuzer propose dans ses notes (t. III, p. 395), au lieu de : διόπερ νοῦν, dont le sens est en contradiction avec tout ce passage. Cette phrase est citée en abrégé par Nicéphore Grégoras, *Histoire de Constantinople*, liv. XXII, p. 552.

hors de Celui qui est au-dessus de tout : car, en étant ce qu'il est, il se suffit à lui-même et à tout le reste.

XXXVIII. On ne doit même pas dire du Premier : *Il est* (il n'en a pas besoin), puisque nous ne disons pas non plus de lui : *Il est bon*. On dit *Il est bon* du même principe dont on dit *Il est*. Or *Il est* ne convient à Dieu qu'à la condition qu'on ne lui donne pas quelque attribut, mais qu'on se borne à indiquer ce qu'il est. Nous disons de lui : *le Bien*, non pour lui assigner une qualité, un attribut, mais pour faire connaitre qu'il est le Bien même. Ensuite, comme nous n'approuvons même pas cette expression : *Il est le Bien*, que nous ne croyons pas qu'on doive énoncer quoi que ce soit avant ce terme de *Bien*, que d'ailleurs nous ne pouvons exprimer le Bien complétement, nous retranchons tout afin de ne pas introduire en lui quelque diversité, et comme il n'y a plus même besoin qu'on dise : *Il est*, nous l'appelons simplement *le Bien*.

Comment, dira-t-on, admettre une nature qui n'ait ni sentiment ni connaissance d'elle-même? — Quelle connaissance, répondrons-nous, Dieu peut-il avoir de lui-même? Dira-t-il : *Je suis?* Mais *il n'est pas* [dans le sens où nous venons de l'expliquer][1]. Dira-t-il : *Je suis le Bien?* Alors il dira encore de lui-même : *Je suis* [et nous venons d'expliquer qu'on ne peut dire du Bien : *Il est*]. — Qu'ajoutera-t-il donc [à sa simplicité] s'il se borne à dire : *le Bien?* Car on peut penser *le Bien* sans dire qu'*il est*, si l'on n'affirme pas le bien d'un autre être en qualité d'attribut. — Mais, pour se penser comme le Bien, il dira : *Je suis le Bien ;* sinon, il pensera le Bien, il ne pensera pas qu'il est le Bien. Ainsi, la

1 « De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent » pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore » leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit » pas essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence en » dignité et en puissance. » (Platon, *République*, liv. VI; trad. de M. Cousin, t. X, p. 57.)

pensée du Bien implique cette pensée : *Je suis le Bien.* Si cette pensée est elle-même le Bien, elle ne sera pas la pensée de Lui, mais celle du Bien, et Lui, il sera non plus le Bien, mais la pensée[1]. Si la pensée du Bien est différente du Bien même, le Bien sera antérieur à la pensée du Bien. Si le Bien se suffit à lui-même avant la pensée, il se suffit ainsi à lui-même pour être le Bien; il n'a donc sous ce rapport nul besoin de la pensée qu'il est le Bien.

XXXIX. Il résulte de là que le Bien ne se pense lui-même ni en tant que bien, ni sous aucun autre rapport : car il ne possède rien de différent de lui-même. Il a seulement une *intuition simple de lui-même par rapport à lui-même* (ἁπλῆ τις ἐπιϐολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν); mais comme il n'y a aucune distance, aucune différence dans cette intuition qu'il a de lui-même, que peut-être cette intuition sinon Lui ?

Voilà pourquoi il n'y a proprement différence que là où il y a Essence et Intelligence. Pour penser, l'Intelligence doit admettre à la fois identité et différence[2]. En effet, elle ne peut ni se distinguer de l'intelligible en le considérant comme différent d'elle, ni contempler toutes choses, s'il n'y a pas en elle une différence en vertu de laquelle elle est toutes les essences; sans cela, elle ne serait pas même *dyade*. Ensuite, puisque l'Intelligence pense, elle ne doit pas se penser elle seule, si elle pense réellement. Pourquoi en effet ne penserait-elle pas toutes choses? Serait-ce par impuissance? En un mot, le principe qui se pense cesse d'être simple, parce qu'en se pensant il doit se penser comme quelque chose de différent; c'est la condition nécessaire pour se penser soi-même[3]. Nous avons dit que l'Intelligence ne peut se penser sans se contempler comme quelque chose de différent.

[1] *Voy.* le passage d'Aristote cité ci-dessus, p. 480, note 3. — [2] Sur la Différence et l'Identité considérées comme genres de l'Être intelligible, *Voy.* ci-dessus, liv. II, § 8, p, 217-219. — [3] *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. III, § 10, p. 50.

Or, en se pensant, elle devient multiple, elle devient objet intelligible et sujet intelligent, mouvement[1] et toutes les choses qui sont le partage de l'Intelligence. En outre, il faut remarquer, comme nous l'avons fait ailleurs, que toute pensée, pour être pensée, doit offrir une variété[2]; mais [en Dieu] ce mouvement simple et identique, qu'on peut comparer à une espèce de *tact* (οἷον ἐπαφή), n'a rien d'un acte intellectuel [il ne faut donc pas attribuer à Dieu la pensée]. — Quoi! Dieu ne connaîtra ni les autres ni lui-même, et il demeurera immobile dans sa majesté? — [Oui, sans doute.] Toutes choses sont après lui; il était ce qu'il est avant elles. La pensée de ces choses est adventice, n'est pas toujours la même, ne s'applique pas à des objets permanents; et, s'appliquât-elle à des objets permanents, elle serait encore multiple : car on ne saurait admettre que dans les êtres inférieurs la pensée fût jointe à l'essence, tandis que les pensées de l'Intelligence ne seraient que des notions vides. Pour l'existence de la Providence, il suffit que Dieu soit celui dont procèdent tous les êtres. Quant aux êtres qui se rapportent à lui, comment Dieu pourrait-il les penser, puisqu'il ne se pense pas lui-même, qu'il demeure immobile dans sa majesté? C'est pourquoi Platon dit, en parlant de l'Essence, qu'elle pense, mais qu'elle ne demeure pas immobile dans sa majesté[3]. Il veut faire entendre par là que l'Essence pense, sans doute, mais que ce qui ne pense pas demeure immobile dans sa majesté, expression qu'il emploie dans l'impossibilité où il est de rendre autrement sa conception. Ainsi Platon regarde comme possédant plus de majesté, comme possédant la majesté souveraine, le principe qui est supérieur à la pensée.

[1] *Voy.* ci-dessus liv. II, § 7, p. 215-216. — [2] *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. III, § 11, p. 51. — [3] Plotin ne cite pas ici Platon, mais se borne à faire allusion au passage de la *République* que nous avons cité ci-dessus, p. 482, note 1.

XL. Que la pensée ne puisse convenir au Premier principe, c'est ce que savent ceux qui se sont élevés jusqu'à lui[1]. Ajoutons cependant quelques raisons à ce que nous avons déjà dit (si toutefois la parole peut ici exprimer notre idée) : car il faut à la persuasion joindre une démonstration rigoureuse[2].

Remarquons d'abord que toute pensée est dans un sujet et provient d'un objet. Celle qui est unie à l'objet dont elle provient a pour sujet l'être auquel elle appartient; inhérente à lui, elle est son acte, elle complète sa puissance, sans cependant rien engendrer elle-même : car elle appartient au sujet seul dont elle est le complément. La Pensée qui est unie à l'Essence et qui la fait subsister ne saurait être dans l'objet dont elle provient : car étant en lui, elle n'eût rien engendré. Or, ayant la puissance d'engendrer, elle a engendré en elle-même[3] : elle a pour acte l'Essence et elle lui est unie. Ainsi la Pensée n'est pas une chose différente de l'Essence ; en tant que cette nature se pense elle-même, elle ne se pense pas comme étant une chose différente : car la seule multiplicité qu'il y ait en elle est celle qui résulte de la distinction logique du sujet intelligent et de l'objet intelligible, comme nous l'avons souvent montré. C'est là le *premier acte* qui a engendré une hypostase en constituant l'Essence ; et cet acte est l'image d'un principe si grand qu'il est devenu lui-même Essence. Si la Pensée appartenait au Bien au lieu d'en provenir, elle ne serait qu'un attribut, elle ne serait pas une hypostase en elle-même. Étant le *premier*

[1] *Voy.* la même pensée, *Enn.* III, liv. IX, n° 6; t. II, p. 245. — [2] *Voy.* la même pensée ci-dessus, liv. V, § 11, p. 359. — [3] Ficin commente ce passage en ces termes : « Actionem omnem et alicujus existere et versari circa aliquid aliud Plotinus arbitratur; mox intelligentiam esse vult actionem; deinde essentiam existimat actionis et intelligentiæ fundamentum. Merito igitur actionem, intelligentiam Principio negat, quod quidem neque subest actui, neque circa aliud ullo modo versatur. »

acte et la *première pensée*, cette Pensée n'a ni acte ni pensée au-dessus d'elle. Donc, en s'élevant au-dessus de cette Essence et de cette Pensée, on ne rencontrera plus au delà une autre essence ni une autre pensée; mais on arrivera au Principe supérieur à l'essence et à la pensée, Principe admirable, qui n'a en lui ni pensée ni essence, qui habite solitaire en lui-même et n'a nul besoin des choses qui procèdent de lui. Il n'a pas agi d'abord, puis engendré un acte [il n'a pas commencé par penser pour engendrer ensuite la Pensée]; sinon, il aurait pensé avant que la Pensée fût née. En un mot la Pensée, étant la pensée du Bien, est audessous de lui, par conséquent elle ne lui appartient pas. Je dis : ne lui appartient pas, non que je nie que le Bien puisse être pensé (car je l'admets), mais parce que la Pensée ne saurait exister dans le Bien; sinon, le Bien et ce qui est au-dessous du Bien (c'est-à-dire la pensée du Bien) ne feraient qu'un. Or, si le Bien est une chose inférieure, il sera à la fois la Pensée et l'Essence; si au contraire le Bien est supérieur à la Pensée, il doit l'être également à l'Intelligible[1].

Puis donc que la Pensée n'existe pas dans le Bien, qu'elle est au contraire inférieure au Bien et qu'elle doit ainsi en vénérer la majesté, elle constitue un principe différent, et elle laisse le Bien pur et dégagé d'elle comme des autres choses. Indépendant de la Pensée, le Bien est sans mélange ce qu'il est. La présence de la Pensée ne l'empêche pas d'être pur et un. Si l'on suppose que le Bien est à la fois sujet pensant et objet pensé, Essence et Pensée unie à l'Essence, si on le fait ainsi se penser lui-même[2], il aura besoin d'une autre chose, et cette chose sera au-dessus de lui. Comme l'Acte et la Pensée sont le complément ou l'hypostase consubstantielle d'un autre sujet, la Pensée suppose au-dessus d'elle une autre nature à laquelle elle doit le

[1] *Voy.* ci-dessus *Enn.* V, liv. III, § 13, p. 55. — [2] Ceci se rapporte à l'opinion d'Aristote. *Voy.* ci-dessus, p. 480, note 3.

pouvoir de penser : car pour que la Pensée pense quelque chose, il faut qu'elle ait quelque chose au-dessus d'elle. Quand elle se connaît elle-même, elle connaît ce qu'elle a reçu par la contemplation de cette autre nature. Quant à Celui qui n'a rien au-dessus de lui, qui ne tient rien d'un autre principe, que pourrait-il penser, et comment pourrait-il se penser lui-même? Que chercherait-il, et que souhaiterait-il? Voudrait-il connaître la grandeur de sa puissance? Mais elle lui serait extérieure par cela même qu'il la penserait : je dis extérieure, si la puissance qui connaissait en lui différait de celle qui serait connue; si au contraire les deux ne font qu'un, qu'a-t-il à chercher?

XLI. La pensée semble n'être qu'un secours accordé aux natures qui, tout en étant divines, ne tiennent cependant pas le premier rang; c'est un œil donné à des aveugles[1]. Mais quel besoin l'œil aurait-il de voir l'être s'il était lui-même la lumière? Chercher la lumière est le propre de celui qui en a besoin parce qu'il ne trouve en lui-même que ténèbres[2]. Puisque la pensée cherche la lumière, tandis que la lumière ne cherche pas la lumière, la nature première, ne cherchant pas la lumière [puisqu'elle est la lumière même], ne saurait chercher davantage la pensée [puisque c'est la pensée qui cherche la lumière]; penser ne saurait donc lui convenir. Quelle utilité, quel avantage lui procurerait la pensée, qui elle-même a besoin d'aide pour penser? Le Bien

1 Plotin fait ici allusion aux lignes suivantes de Platon : « De tous les » organes de nos sens, l'œil est, je crois, celui qui tient le plus du » soleil. La faculté qu'il a de voir, ne la possède-t-il pas comme une » émanation dont le soleil est la source? Et le soleil, qui n'est pas » la vue, mais qui en est le principe, est-il aperçu par elle?... » Apprends-le, c'est le soleil que je veux dire quand je parle de » la production du bien. Le fils a une parfaite analogie avec le » père. Ce que le bien est dans la sphère intelligible, par rapport à » l'intelligence et à ses objets, le soleil l'est dans la sphère visible, » par rapport à la vue et à ses objets. » (*République*, liv. VI, trad. de M. Cousin, t. X, p. 55.) — 2 « Quand l'âme fixe ses regards sur ce

n'a donc pas conscience de lui-même (il n'en a pas besoin); il n'est pas dualité, ou plutôt il n'est pas multiple comme la Pensée qui suppose [outre l'Intelligence] un troisième terme, savoir l'Intelligible. Si la Pensée, le Sujet pensant et l'Objet pensé sont absolument identiques, ils ne font plus qu'un et ils sont absolument indiscernables; s'ils sont distincts, ils diffèrent et ne peuvent plus être le Bien. Ainsi, il faut tout mettre de côté quand on songe à cette *nature excellente* (φύσις ἀρίστη), qui n'a besoin d'aucun secours. Quelle que soit la chose que vous attribuiez à cette nature, vous la diminuez d'autant, puisqu'elle n'a besoin de rien. Pour nous, au contraire, la pensée est une belle chose, parce que notre âme a besoin de l'Intelligence; elle est également une belle chose pour l'Intelligence, parce que la Pensée est identique à l'Être, et que c'est elle qui a fait exister l'Intelligence.

Il faut donc que l'Intelligence soit unie à la Pensée, qu'elle ait toujours conscience d'elle-même, en sachant que chacun des deux éléments qui la constituent est identique à l'autre, que tous les deux ne font qu'un. Si elle était seulement unité, elle se suffirait à elle-même et n'aurait plus besoin de rien recevoir. Le précepte : *Connais-toi toi-même*, ne s'applique qu'aux natures qui, à cause de leur multiplicité, ont besoin de se rendre compte d'elles-mêmes, de savoir le nombre et la qualité des éléments qui les composent, parce qu'elles ne les connaissent pas complétement ou même pas du tout, qu'elles ignorent quelle puissance occupe en elles le pre-

» qui est éclairé par la vérité et par l'être, elle comprend et con-
» naît; elle montre qu'elle est douée d'intelligence. Mais lorsqu'elle
» tourne son regard sur ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît
» et périt, sa vue se trouble et s'obscurcit, elle n'a plus que des
» opinions, et passe sans cesse de l'une à l'autre. Tiens donc pour
» certain que ce qui répand sur les objets de la connaissance la
» lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme qui connaît la faculté de
» connaître, c'est l'idée du bien. » (Platon, *ibid.*; tr. fr., p. 56.)

mier rang et constitue leur essence[1]. Mais s'il y a un principe qui soit un par lui-même, il est trop grand pour se connaître, pour se penser, pour avoir conscience de soi, parce qu'il n'est rien de déterminé même pour lui-même[2]. Il ne reçoit rien en lui, il se suffit. Il est donc le Bien non pour lui-même, mais pour les autres natures : celles-ci ont en effet besoin du Bien, mais le Bien n'a pas besoin de lui-même; ce serait ridicule, et il se ferait ainsi défaut à lui-même. Il ne se regarde pas non plus lui-même : car, de ce regard, il y aurait, il naîtrait quelque chose pour lui. Il a laissé toutes ces choses aux êtres inférieurs, et rien de ce qui est en eux ne se trouve en lui : c'est ainsi qu'il n'est pas même essence. Il ne possède donc pas non plus la pensée, puisque la pensée est unie à l'essence, que la Pensée première et suprême existe en même temps que l'Essence. On ne peut donc pas [dit Platon[3]] exprimer Dieu par la parole, en avoir la perception ni la science, puisqu'on ne peut en affirmer aucun attribut.

XLII. Quand vous êtes embarrassé à ce sujet, et que vous cherchez ce que vous devez faire de ces attributs auxquels le raisonnement vous amène, rejetez ce que vous regardez comme vénérable dans les choses du second ordre; n'attribuez ainsi au Premier rien de ce qui appartient aux choses

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § I; t. II, p. 262. — [2] « Si quis ex nobis » quærat quid inter utriusque philosophi doctrinam intersit, quum » Plotinus Platonem servili fere modo videatur sectari, respondere » possumus in maximo illo placitorum consensu etiam discrimen » esse maximum : nam quum et Plato et alii omnes philosophi id » potissimum spectassent ut se ipsi recte cognoscerent, Plotinus » id tum demum fieri rite monuit, si Deum studeamus cognoscere. » Itaque vere dicere possumus Platonem docuisse quomodo divinæ » rationes ubique in mundo appareant, Plotinum vero, quomodo » omnia in Deo sint; et quum Plato præcepisset ut secundum Deum » homines viverent, Plotinus eos in Deo vivere jussit. » (Steinhart, *Meletemata plotiniana*, p. 22.) — [3] *Voy.* le passage de Platon cité ci-dessus, p. 482, note 1.

du second ordre; n'attribuez pas non plus à celles du second ordre [à l'Intelligence] ce qui appartient à celles du troisième [à l'Ame]; mais rapportez au Premier principe les choses du second ordre, et au second principe les choses du troisième ordre. C'est le vrai moyen de laisser chaque être garder sa nature, et de marquer en même temps le lien qui unit les choses inférieures aux choses supérieures, en montrant que les choses inférieures dépendent des supérieures, tandis que les supérieures demeurent en elles-mêmes. Voilà pourquoi Platon a eu raison de dire : « Toutes choses » sont autour du Roi de tout et existent à cause de lui[1]; » *toutes choses*, c'est-à-dire : tous les êtres; *toutes choses existent à cause de lui*, c'est-à-dire : il est la cause de leur existence et l'objet de leur désir parce qu'il est d'une autre nature qu'elles, qu'il n'a en lui rien de ce qui se trouve en elles, puisqu'elles ne sauraient exister si le Premier possédait quelque attribut de ce qui lui est inférieur. Donc, si l'Intelligence est comprise dans ce qui est appelé *toutes choses*, elle ne saurait appartenir au Premier. Quand Platon appelle Dieu *la cause de toute beauté*[2], il paraît placer le Beau dans les Idées, et le Bien au-dessus du Beau universel[3]. Après avoir ainsi assigné le second rang aux Intelligibles, il fait dépendre de ceux-ci les choses du troisième ordre, qui ne viennent qu'après eux. Enfin, à ce qui occupe le troisième rang, à l'Ame universelle, il rapporte le monde qui en naît. Comme l'Ame dépend de l'Intelligence, et que l'Intelligence dépend du Bien, toutes choses dépendent ainsi du Bien à des degrés divers, immédiatement ou médiatement. A cet égard, les choses les plus éloignées du Bien sont les choses sensibles, lesquelles se rapportent à l'Ame.

[1] *Voy.* le passage de Platon cité ci-dessus, p. 18, note 1. Ce passage est longuement commenté par Proclus, *Théologie selon Platon*, II, 4, p. 103. — [2] *Voy. ibid.* — [3] *Voy. Enn.* I, liv. VI, fin.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA LIBERTÉ ET DE LA VOLONTÉ DE L'UN[1].

I. Devons-nous rechercher si les dieux eux-mêmes possèdent la *liberté*, ou la question de la liberté ne regarde-t-elle que l'homme, à cause de sa faiblesse et de ses incertitudes, tandis que les dieux possèdent la toute-puissance et que leur liberté n'est pas bornée à telle ou telle chose, mais est absolue? Ne faut-il pas cependant reconnaître que l'Un possède seul la *toute-puissance* (ἡ δύναμις πᾶσα) et la *liberté absolue* (τὸ ἐπ' αὐτῷ πάντα), tandis que, dans les autres êtres, ces choses sont, ou chacune séparément, ou toutes deux ensemble, d'une nature fort différente? Voilà encore une question qu'il faut examiner. Ayons donc

[1] Ce livre comprend deux parties : 1° *De la Liberté et de la Volonté dans l'âme et l'intelligence*, § 1-7 ; 2° *De la Liberté et de la Volonté dans l'Un*, § 8-21. C'est là que Plotin expose les plus hautes théories de sa Métaphysique, théories que Steinhart résume judicieusement en ces termes : « Quæstiones illas, quas Socratici primi » excitaverant, Aristoteles accuratissime tractaverat, de Libertate » arbitrii et Voluntate, Plotinus accuratissime persecutus est ; vidit » enim, Aristotelis vestigiis insistens, non idem esse arbitrium et » voluntatem, et intellexit tandem veram voluntatis libertatem non » in arbitrio vel boni vel mali eligendi ponendam esse, sed illum » demum liberum esse, qui malis omnibus affectibus et studiis ita » purgatus sit, ut nihil nisi bonum appetere possit ; hanc esse Dei, » hanc æternæ ejus mentis libertatem, quam si quis, ut vulgus hominum facere solet, cum arbitrio quidvis faciendi confundat, » eum in Deo malum esse opinari. » (*Meletemata plotiniana*, p. 30.) Pour les autres Remarques générales, *Voy.* les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

la hardiesse de chercher à déterminer, et pour les êtres du premier ordre [pour les dieux] et pour le Principe supérieur à tout [pour l'Un], en quoi consiste la *liberté*, quoique nous leur accordions la *toute-puissance* (πάντα δύνασθαι). Nous avons d'ailleurs besoin d'expliquer en quel sens on leur attribue la toute-puissance pour éviter de séparer en eux l'*acte* d'avec la *puissance* et de regarder l'acte comme quelque chose de futur.

Avant d'aborder ces questions, commençons par examiner, comme on a l'habitude de le faire, si nous possédons nous-mêmes le libre arbitre[1]. Et d'abord, en quel sens dit-on que nous possédons le *libre arbitre* (ou que *quelque chose dépend de nous*, τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναί τι), c'est-à-dire, quelle idée faut-il s'en former? Répondre à cette question est le seul moyen d'arriver à connaître s'il faut attribuer ou non le libre arbitre aux dieux, et surtout à Dieu. D'ailleurs, tout en leur attribuant le libre arbitre, il est nécessaire de voir à quoi il s'applique soit dans les autres êtres, soit dans les êtres du premier ordre.

Que pensons-nous donc quand nous cherchons si quelque chose dépend de nous? Dans quelles circonstances l'examinons-nous? C'est, je crois, quand, subissant l'influence de la fortune, de la nécessité, de passions violentes qui dominent l'âme, nous nous regardons comme maîtrisés, asservis, entraînés par elles; alors nous nous demandons si nous sommes quelque chose, si quelque chose dépend réellement de nous. Ainsi, nous regardons seulement comme dépendant de nous ce que nous faisons sans être contraints par la fortune, ni par la nécessité, ni par la violence des passions, volontairement, sans rencontrer

[1] Plotin fait allusion au début d'Aristote dans le livre III de la Morale à Nicomaque : « C'est une étude nécessaire, quand on » cherche à se rendre compte de la vertu, que de déterminer ce » qu'on doit entendre par *volontaire* et *involontaire*. » (Trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. III, p. 2.)

d'obstacle à nos volontés[1]. De là résulte cette définition : *Ce qui dépend de nous est ce qui relève uniquement de notre volonté, ce qui a lieu ou n'a pas lieu selon que nous le voulons*[2]. Nous appelons en effet *volontaire* (ἑκούσιον) ce que nous faisons sans contrainte, avec conscience de le faire[3]; *dépendant de nous* (ἐφ'ἡμῖν), ce que nous sommes maîtres de faire ou de ne pas faire. Ces deux choses se trouvent le plus souvent réunies, quoiqu'elles diffèrent entre elles. Il est des cas où l'une des deux manque : on peut, par exemple, être maître de tuer un homme ; et cependant on ne fait pas un acte volontaire si c'est son père que l'on tue sans le savoir[4]. Dans ce cas, l'acte est libre et n'est pas volontaire. Pour que l'acte soit volontaire, il faut que l'on ait connaissance non-seulement des détails, mais encore de

[1] C'est la doctrine d'Aristote : « On peut regarder comme *involontaires* toutes les choses qui se font ou par force majeure [par » contrainte] ou par ignorance. Une chose faite par force majeure » est celle dont la cause est extérieure, et de telle nature que l'être » qui agit ou qui souffre ne contribue en rien à cette chose. » (*Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 2.) — [2] « Pour » toutes les actions dont l'homme est cause et souverain maître, » il est clair qu'elles peuvent être et ne pas être, et qu'il ne dé- » pend que de lui que ces choses arrivent ou n'arrivent pas, » puisqu'il est le maître qu'elles soient ou ne soient point. Il est » donc la cause responsable de toutes les choses qu'il dépend de » lui de faire ou de ne pas faire; et toutes les choses dont il est » cause ne dépendent que de lui seul. » (*Morale à Eudème*, liv. II, ch. 6; trad. fr., t. III, p. 268.) — [3] « L'acte involontaire étant celui » qui est fait par force majeure ou par ignorance, l'acte volontaire » semblerait être l'acte dont le principe est dans l'agent lui-même, » qui sait en détail toutes les conditions que son action renferme. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 2; trad. fr., t. II, p. 10.) Steinhart dit avec raison à ce sujet : « Aristoteles, dis- » cernens *liberum arbitrium* et *voluntatem* illam quæ rationis » præcepta sequitur, viam aperuit omnibus qui rectius has res » cognoscere cuperent. » (*Meletemata plotiniana*, p. 30, note.) — [4] *Voy*. Aristote, *Morale à Eudème*, liv. II, ch. 9; trad. fr., t. III, p. 286.

l'ensemble[1]. Sinon, pourquoi dire que l'on fait un acte volontaire quand on tue un ami sans le savoir[2]? L'homicide ne serait-il pas encore involontaire si l'on ignorait qu'il n'en fallût pas commettre? Si l'on soutient le contraire, si l'on dit qu'on devait s'en instruire[3], nous répondrons que ce n'est pas volontairement qu'on ignore ou qu'on est détourné de s'instruire[4].

II. Mais à quelle partie de nous-mêmes faut-il rapporter

1 « Comme ce genre d'ignorance concerne toujours les choses » dans lesquelles consiste l'action, celui qui en agissant ignore quelqu'une de ces circonstances semble par cela même agir malgré » sa volonté, et surtout dans les deux points les plus graves, qui » sont ici, d'abord l'objet même de l'action, et ensuite le but que » l'on se propose en la faisant. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 2; trad. fr., t. II, p. 10.) — 2 *Voy.* Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 2; trad. fr., t. II, p. 10. — 3 « Des législateurs » punissent encore ceux qui ignorent les dispositions de la loi » qu'ils doivent connaître, et quand ils pouvaient les connaître sans » trop de difficulté. Ils montrent la même sévérité dans tous les cas » où l'ignorance ne paraît venir que de la négligence, estimant sans » doute qu'il ne dépend que de l'individu de n'être pas ignorant, et » le supposant maître d'apporter les soins nécessaires à remplir ce » devoir.» (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 6; trad. fr., t. II, p. 30.) — 4 C'est la théorie de Platon. *Voy.* Alcinoüs, *De la Doctrine de Platon*, ch. XXXI (*La vertu est volontaire, et le vice involontaire*). Aristote combat cette théorie : « On ne peut pas appeler *involontaire* l'action d'un homme parce qu'il méconnaît son intérêt. » L'ignorance qui préside au choix même de l'agent n'est pas cause » que son acte soit involontaire; elle est cause uniquement de sa » perversité. Ce n'est pas non plus l'ignorance en général qu'il faut » accuser, bien que ce soit sous cette forme que se produise ordinairement le blâme; mais c'est l'ignorance particulière, spéciale » pour les choses, et dans les choses auxquelles s'applique l'action » dont il s'agit. C'est aussi dans ces limites qu'il y a place, soit pour » la pitié, soit pour le pardon : car celui qui fait quelqu'une de ces » choses coupables, sans savoir qu'il les fait, agit involontairement...... Mais avancer que « personne n'est pervers de son plein » gré, ni heureux malgré soi, » c'est une assertion qui contient » tout à la fois de l'erreur et de la vérité. Non certainement, per-

le libre arbitre? Est-ce à l'appétit et au désir, à la colère et à la concupiscence, par exemple? Ou bien est-ce à la raison appliquée à la recherche de l'utile et accompagnée du désir? Si c'est à la colère et à la concupiscence[1], nous serons alors obligés d'accorder le libre arbitre aux brutes, aux enfants, aux hommes furieux, aliénés, égarés par des charmes magiques ou par les suggestions de l'imagination, quoique nul d'entre eux ne soit maître de lui. Si c'est à la raison accompagnée du désir[2], est-ce à la raison lors

» sonne n'a le bonheur que donne la vertu contre son gré; mais le » vice est volontaire. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III, » ch. 2, 6; trad. fr., t. II, p. 8, 28.)

[1] « Évidemment d'abord, l'intention [ou préférence réfléchie] ne » se confond pas avec l'appétit: car elle serait alors ou volonté, ou » désir, ou colère, puisque l'appétit suppose toujours que l'on a » éprouvé l'une ou l'autre de ces impressions. La colère et le désir » appartiennent aussi aux animaux eux-mêmes, tandis que l'inten- » tion ne leur appartient jamais. De plus, les êtres mêmes qui réu- » nissent ces deux facultés font avec intention une foule d'actes où » la colère et le désir n'entrent pour rien; et quand ils sont em- » portés par le désir ou la passion, ils n'agissent plus par inten- » tion, ils sont purement passifs. » (Aristote, *Morale à Eudème*, liv. II, ch. 10; trad fr., t III, p. 288.) — [2] « *L'intention* n'étant » ni le *jugement*, ni la *volonté* séparément, et n'étant pas non » plus les deux pris ensemble (car l'intention ne se produit jamais » instantanément, tandis qu'on peut juger sur-le-champ qu'il » faut agir et vouloir à l'instant même), il reste qu'elle soit compo- » sée de deux éléments réunis dans une certaine mesure, tous les » deux se retrouvant dans tout autre acte d'intention. Mais il faut » examiner de près comment l'intention peut se composer du ju- » gement et de la volonté. Bien que le mot lui-même nous l'indique » déjà en partie, l'intention, qui, entre deux choses, préfère l'une » à l'autre, est une tendance à choisir, un *choix* non pas absolu, » mais le choix d'une chose qu'on place avant une autre chose. Or » ce choix n'est pas possible sans un examen et sans une délibé- » ration préalables. Ainsi, l'intention, la préférence réfléchie, » vient d'un jugement qui est accompagné de volonté et de délibé- » ration... Il s'ensuit évidemment que *l'intention ou la préférence* » *est un appétit, un instinct capable de délibérer sur des choses*

même qu'elle est égarée, ou seulement à la droite raison et au désir droit[1]? On peut demander aussi à ce sujet si la raison est mise en mouvement par le désir ou le désir par la raison[2]. Car, en admettant que les désirs soient conformes à la nature, il faut encore établir une distinction : s'ils appartiennent à la partie animale, au composé, l'âme obéira à la nécessité de la nature; s'ils appartiennent à l'âme seule, il faudra retrancher du domaine de notre libre arbitre beaucoup des choses qu'on lui attribue. En outre, quelque raisonnement abstrait précède les passions. Enfin, comment l'imagination même, qui nous contraint, et le désir, qui nous entraîne où la nécessité l'exige, peuvent-ils nous rendre maîtres de nous[3]? Comment pouvons-nous l'être en géné-

» *qui dépendent de nous*... J'appelle capable de délibérer cette » faculté dont la délibération est le principe et la cause, et qui fait » que l'on *désire* une chose parce que l'on a *délibéré*. Ceci nous » explique pourquoi l'intention, accompagnée de préférence, ne se » rencontre pas dans les autres animaux, et pourquoi l'homme » lui-même ne l'a ni à tout âge, ni dans toute circonstance. » (Aristote, *Morale à Eudème*, liv. II, ch. 10; trad. fr., t. III, p. 294.)

[1] « *La vertu est l'instinct naturel vers le bien guidé par la » raison.* » (Aristote, *Grande Morale*, liv. I, ch. 32; trad. fr., t. III, p. 110.) « Les vertus dépendent de nous, sont volontaires, et » doivent s'exercer comme la *droite raison* le prescrit. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 6; trad. fr., t. II, p. 35.) — [2] « L'objet de notre préférence, sur lequel nous délibérons et » que nous désirons, étant toujours une chose qui dépend de nous, » on pourra définir l'intention ou préférence le désir réfléchi » et délibéré des choses qui dépendent de nous seuls: car nous ju- » geons après avoir délibéré; et ensuite, *nous désirons l'objet » d'après notre délibération et notre résolution volontaire.* » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. 4; trad. fr., t. II, p. 24.) — [3] Plotin discute ici la théorie d'Aristote sur la volonté : « Les deux » causes de la locomotion, ce sont l'*intelligence* et l'*appétit*. Et » j'entends ici l'intelligence qui calcule, en vue de quelque but, » l'*intelligence pratique* ; elle diffère de l'intelligence spéculative » par la fin qu'elle se propose. Tout appétit tend à quelque objet; » et la chose dont il y a appétit devient précisément le principe de

ral quand nous sommes entraînés? Celle de nos facultés qui cherche nécessairement à satisfaire ses besoins n'est pas maîtresse des choses auxquelles elle est forcée de se porter[1]. Comment attribuer le libre arbitre à ce qui dépend d'une autre chose, qui a dans cette chose le principe de ses propres déterminations, qui tient d'elle ce qu'il est, puisqu'il règle sur elle sa vie, qu'il vit d'après la disposition qu'il en a reçue? Il faudrait alors accorder le libre arbitre même aux choses inanimées : car le feu aussi agit d'après la nature qu'il a reçue.

Veut-on établir ici une distinction fondée sur ce que l'animal et l'âme n'agissent pas sans le savoir? S'ils le savent par la simple sensation, en quoi la sensation contribue-t-elle au libre arbitre? car la sensation, se bornant à percevoir, ne rend maître de rien l'être qui sent[2]. S'ils le savent

» l'intelligence pratique; le but final est le principe de l'action. » C'est donc, ce semble, avec bien de la raison qu'on peut regarder » ces deux facultés, l'appétit et la pensée pratique, comme les » causes de la locomotion. L'objet désiré produit le mouvement; et » par là, la pensée aussi le produit, parce que c'est l'objet désiré » qui est son principe. L'*imagination* même, quand elle meut l'animal, ne le meut pas sans l'appétit. Ainsi donc, c'est l'objet de » l'appétit qui seul est ce qui détermine le mouvement : car s'il y » avait deux causes de mouvement, l'intelligence et l'appétit, elles » produiraient toutes deux le mouvement selon une forme commune. Mais, loin de là, l'intelligence, dans l'état actuel des choses, » ne semble pas pouvoir déterminer le mouvement sans l'appétit : » car la *volonté* aussi est un appétit, et quand l'être se meut par » suite d'un raisonnement, c'est encore avec la volonté qu'il se » meut. L'appétit, au contraire, le meut souvent contre le raisonnement : car le *désir* n'est qu'une sorte d'appétit. » (Aristote, *De l'Ame*, liv. III, ch. 10; trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, p. 332.)

[1] « L'intelligence a beau donner ses ordres, la pensée a beau » dire qu'il faut fuir ou rechercher telle chose, l'être cependant ne » se meut pas; il n'agit que suivant sa passion, comme l'intempérant qui ne sait point se dominer. » (Aristote, *De l'Ame*, liv. III, ch. 9; trad. fr., p. 329.) — [2] *Voy.* Aristote, *Grande Morale*, liv. I, ch. 17.

par une connaissance, et que cette connaissance n'embrasse que le fait accompli, leurs actions sont alors déterminées par un autre principe. Si, même indépendamment du désir, la raison ou la connaissance nous fait faire certaines choses et nous domine[1], à quelle faculté rapportera-t-on l'acte et comment a-t-il lieu ? Si la raison produit un autre désir, comment le produit-elle ? Si c'est en calmant le désir que la raison se manifeste et nous rend libres, le libre arbitre ne se trouve plus dans l'action, mais dans l'intelligence : car toute action, fût-elle dirigée par la raison, est quelque chose de mixte et n'offre pas le libre arbitre dans sa pureté.

III. La question mérite d'être examinée avec soin : car nous allons avoir à parler des dieux.

Nous avons rapporté le *libre arbitre* (ou *ce qui dépend de nous*, τὸ ἐφ' ἡμῖν) à la volonté, et celle-ci à la raison d'abord, puis à la droite raison ; ajoutons, à la raison accompagnée de la connaissance : car on ne possède pas encore d'une manière évidente la liberté (τὸ αὐτεξούσιον), si l'on ne sait pas pourquoi sa décision ou son action est bonne, si l'on a été conduit à faire ce qu'il fallait par hasard ou par une représentation sensible. Puisque celle-ci n'est pas en notre pouvoir, nous ne saurions rapporter au libre arbitre les actions qu'elle inspire. Nous appelons ici *représentation sensible* (φαντασία) l'imagination qui est excitée en nous par les passions du corps : car elle nous offre telle ou telle image selon que le corps a besoin de nourriture, de boisson, de jouissances charnelles. Ceux qui agissent d'après les représentations sensibles excitées en eux par les diverses qualités des humeurs du corps ne sont pas le principe libre (ἀρχὴ αὐτεξούσιος) de leurs actions. C'est pourquoi les hommes

[1] « Les gens tempérants ont beau sentir des appétits et des » désirs, ils ne font pas ce dont ils ont appétit ; ils ne suivent » que leur intelligence. » (Aristote, *De l'Ame*, liv. III, ch. 9, trad. fr., p. 329.)

dépravés qui agissent ordinairement d'après ces images ne font pas, selon nous, des actes libres et volontaires. Nous ne reconnaissons la liberté qu'à celui qui, affranchi des passions du corps, n'est déterminé dans ses actes que par l'intelligence. Nous rapportons ainsi la liberté au principe le plus noble, à l'action de l'intelligence[1]; nous regardons comme réellement libres les décisions dont elle est le principe, comme volontaires les désirs qu'elle excite. La liberté ainsi définie est celle que nous attribuons aux dieux, qui vivent conformément à l'intelligence et au désir dont elle est le principe[2].

IV. On pourrait demander ici comment ce qui est produit par un désir peut être libre (αὐτεξούσιον), puisque le désir implique un besoin et nous entraîne vers quelque chose d'extérieur ; car celui qui désire cède à un entraînement, cet

1 « Cette indépendance dont on parle tant se trouve surtout dans » la vie intellectuelle et contemplative..... Ainsi, et l'indépendance » qui se suffit, et la tranquillité et le calme, autant du moins que » l'homme peut en avoir, et tous les avantages ordinaires qu'on » attribue d'ordinaire au bonheur, semblent se rencontrer dans » l'acte de la pensée qui contemple » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 7; trad. fr., t. II, p. 454-456.) — 2 « En parcourant le détail des actions que l'homme peut faire, toutes véritablement sont bien petites pour les dieux, et tout à fait indignes » de leur majesté. Cependant le monde entier croit à leur existence ; » par conséquent, on croit aussi qu'ils agissent : car apparemment » ils ne dorment pas toujours comme Endymion. Mais, si de l'être » vivant on retranche l'idée d'agir, et à plus forte raison l'idée de » faire quelque chose d'extérieur, que lui reste-t-il donc si ce n'est » la contemplation ? » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 8; trad. fr, t. II, p. 462.) Les rapports que nous signalons ici entre Aristote et Plotin ont été reconnus aussi par Steinhart qui les indique en ces termes : « In egregio *De Libera voluntate* libro, primum Stagiritæ de arbitrio et voluntate definitiones recipit » Plotinus, tum ad sublimiorem veræ libertatis, quæ vitam divinam imitetur, notionem attollitur, et unice in bono libertatem » esse vidit. » (*Meletemata plotiniana*, p. 30, note.)

entraînement le conduisît-il au bien. On peut encore demander si l'intelligence, en faisant ce qu'il est dans sa nature de faire, et d'une manière conforme à sa nature, est libre et indépendante, puisqu'elle ne peut pas ne pas le faire ; ensuite, si l'on a le droit d'attribuer le libre arbitre à ce qui ne produit pas d'action ; enfin, si même ce qui produit une action n'est pas soumis à une nécessité extérieure par cela seul que toute action a un but. Comment en effet accorder la liberté (τὸ ἐλεύθερον) à l'être qui obéit à sa nature ? — Mais [répondrons-nous], comment peut-on dire de cet être qu'il obéit s'il n'est pas contraint de suivre quelque chose d'extérieur ? Comment l'être qui se porte au bien serait-il contraint si son désir est volontaire, s'il se porte au bien en sachant que c'est le bien ? Ce n'est qu'involontairement qu'un être s'éloigne du bien, ce n'est que par contrainte qu'il se porte vers ce qui n'est pas son bien ; c'est être dans la servitude que de ne pouvoir aller à son bien, et d'en être écarté par une puissance supérieure à laquelle on obéit. Si la servitude nous déplaît, ce n'est pas parce qu'elle nous ôte la liberté d'aller au mal, mais parce qu'elle nous prive de celle d'aller à notre bien, forcés que nous sommes de travailler au bien d'un autre. Quand on parle d'obéir à sa nature, on distingue [dans l'être qui obéit à sa nature] deux principes, celui qui commande, celui qui obéit[1]. Mais quand un principe a une

1 « Il faut que l'homme s'immortalise autant que possible ; il faut » qu'il fasse tout pour vivre selon le principe le plus noble de tous » ceux qui le composent. Si ce principe n'est rien par la place étroite » qu'il occupe, il n'en est pas moins infiniment supérieur à tout le » reste en puissance et en dignité. C'est lui qui, à mon sens, constitue chacun de nous et en fait un individu, puisqu'il en est la » partie dominante et supérieure ; et ce serait une absurdité à » l'homme de ne pas adopter sa propre vie et d'aller adopter en » quelque sorte celle d'un autre... Or, pour l'homme, ce qui lui est » le plus propre, c'est la vie de l'entendement, puisque l'entende- » ment est vraiment tout l'homme. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 7 ; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. II, p. 457.)

nature simple, qu'il est un acte un, qu'il n'est pas autre en puissance qu'il n'est en acte, comment ne serait-il pas libre? On ne peut dire de lui qu'il agit conformément à sa nature, parce que son acte n'est pas différent de son essence, qu'*être* et *agir* ne font qu'un en lui. S'il n'agit donc ni pour un autre ni dans la dépendance d'un autre (οὐκ ἐφ' ἑτέρῳ), comment ne serait-il pas libre? Si le terme d'*indépendance* (ἐπ' αὐτῷ) ne convient pas ici, s'il est trop faible, il fait du moins comprendre que ce principe ne dépend pas d'un autre, ne l'a pas pour maître de son action, pas plus que de son essence, puisqu'il est lui-même principe (ἀρχή). En effet, si l'intelligence a un principe autre qu'elle, du moins elle n'a pas ce principe hors d'elle, elle l'a dans le Bien même [auquel elle s'attache]. Si donc c'est dans le Bien même qu'elle trouve son bien, à plus forte raison encore elle possède elle-même l'*indépendance* (τὸ ἐπ' αὐτῷ) et la *liberté* (τὸ ἐλεύθερον), puisqu'elle ne les recherche qu'en vue du bien. Quand donc l'intelligence agit conformément au bien, elle a un plus haut degré d'indépendance: car elle a déjà la *conversion vers le Bien*, parce qu'elle procède de lui[1], et le *privilége d'être en soi* (τὸ ἐν αὐτῷ), parce qu'elle est tournée vers lui; or il est meilleur pour l'Intelligence d'être en elle-même, puisqu'elle est ainsi tournée vers le Bien[2].

V. La *liberté* (τὸ αὐτεξούσιον) et l'*indépendance* (τὸ ἐπ' αὐτῷ) ne se trouvent-elles que dans l'intelligence pure et en tant qu'elle pense, ou se trouvent-elles aussi dans l'âme qui applique son activité contemplative à l'intelligence et son activité pratique à la vertu?—Si nous accordons la liberté à l'activité pratique de l'âme, nous ne l'étendrons pas à

[1] Kirchhoff lit ici ἐξ αὐτοῦ ὁρμώμενον, qui *procède du Bien*, au lieu de ἐξ αὐτοῦ ὁρώμενον, leçon suivie par Ficin, qui traduit *ex ipso perspectum*; nous avons suivi la leçon de Kirchhoff. — [2] Kirchhoff retranche la fin de cette phrase, parce qu'il y voit une répétition de ce qui précède.

l'exécution : car nous n'en sommes pas toujours maîtres. Mais si l'on attribue la liberté à l'âme qui fait le bien et qui agit en tout par elle-même, on a raison. — Comment cela dépend-il de nous? — Comme il dépend de nous d'être courageux quand il y a une guerre. Toutefois, en admettant qu'il dépende alors de nous d'être courageux, je remarque que, s'il n'y avait pas de guerre, nous ne pourrions faire d'action de cette nature. De même, dans toutes les autres actions vertueuses, la vertu dépend toujours de circonstances accidentelles qui forcent de faire telle ou telle chose[1]. Or, qu'on donne à la vertu la faculté de décider si elle souhaite des guerres pour faire preuve de courage, des injustices pour définir et faire respecter les droits, des pauvres pour montrer sa libéralité, ou si elle aime mieux rester en repos parce que tout est dans l'ordre, ne préférera-t-elle pas pouvoir se reposer parce que personne n'aura besoin de ses services[2]? C'est ainsi qu'un bon médecin, Hippocrate par exemple, souhaiterait que ses soins ne fussent nécessaires à personne. Si donc la vertu appliquée aux actions est forcée de s'occuper de telles choses, comment pour-

[1] « La vie qu'on peut placer au second rang, après cette vie supérieure, c'est la vie conforme à toute vertu autre que la sagesse » et la science : car les actes qui se rapportent à nos facultés secondaires [aux facultés inférieures à l'entendement] sont des actes » purement humains... Il en est de même de quelques actes qui paraissent ne tenir qu'à des qualités du corps ; et dans beaucoup de » cas, la vertu morale du cœur se lie étroitement aux passions, etc.» (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 8 ; trad. fr., t. II, p. 458.) — [2] « Toutes les vertus pratiques agissent et s exercent soit dans la » politique, soit dans la guerre. Mais les actes qu'elles exigent » paraissent ne pas laisser à l'homme un instant de relâche, spécialement ceux de la guerre, d'où le repos est absolument banni. » Aussi, personne ne veut-il jamais la guerre, ou ne prépare-t-il » même la guerre pour la guerre toute seule. Il faudrait être un » véritable assassin pour se faire des ennemis de ses amis et pro- » voquer à plaisir des combats et des massacres. Quant à la vie de

rait-elle posséder l'indépendance dans toute sa pureté ? Ne devons-nous donc pas dire que les actions sont soumises à la nécessité, tandis que la volonté et la raison qui les précèdent sont indépendantes ? S'il en est ainsi, puisque nous plaçons le libre arbitre dans ce qui précède l'exécution, nous placerons aussi la liberté et l'indépendance de la vertu en dehors de l'action.

Que dirons-nous maintenant de la vertu considérée en tant qu'habitude et disposition ? Ne s'occupe-t-elle pas de régler et de modérer les passions et les désirs quand l'âme n'est pas saine ? En quel sens disons-nous alors qu'il dépend de nous d'être bons, et que la vertu n'a pas de maître[1] ? — En ce sens que c'est nous qui voulons et qui choisissons ; en ce sens encore que la vertu par son assistance nous donne la liberté et l'indépendance, nous affranchit de la servitude. Si donc la vertu est une autre espèce d'intelligence, une *habitude qui intellectualise l'âme* (ἕξις οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχὴν ποιοῦσα), sous ce rapport encore notre liberté ne doit pas être cherchée dans l'activité pratique, mais dans l'intelligence qui est affranchie de l'action.

» l'homme politique, elle est aussi peu tranquille que celle de » l'homme de guerre.... Ainsi donc, parmi les actes conformes à la » vertu, ceux de la politique et de la guerre peuvent bien l'emporter sur les autres en éclat et en importance ; mais ces actes » sont pleins d'agitation, et ils visent toujours à un but étranger ; » ils ne sont pas recherchés pour eux-mêmes. Tout au contraire, » l'acte de la pensée et de l'entendement, contemplatif comme il » l'est, suppose une application beaucoup plus sérieuse ; il n'a pas » d'autre but que lui seul, et il porte avec lui son plaisir qui lui est » exclusivement propre et qui augmente encore l'intensité de l'action. » (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. 7 ; trad. fr., t. II, p. 455.)

1 « La vertu n'a point de maître : elle s'attache à qui l'honore, » et abandonne qui la néglige. On est responsable de son choix. » Dieu est innocent. » (Platon, *République*, liv. X ; trad. de M. Cousin, t. X, p. 287.)

VI. Comment donc avons-nous rapporté précédemment la liberté à la volonté, en disant que *ce qui dépend de nous est ce qui a lieu selon que nous le voulons?* — Nous avons ajouté : *ou n'a pas lieu*. Si donc nous sommes ici dans le vrai, et si nous sommes d'accord avec ce que nous avons avancé plus haut, nous devons reconnaître que la vertu et l'intelligence sont maîtresses d'elles-mêmes et que c'est à elles qu'il faut rapporter notre libre arbitre et notre indépendance. Puisqu'elles n'ont pas de maître, nous admettrons que l'intelligence demeure en elle-même, que la vertu veut également rester calme en elle-même en réglant l'âme pour qu'elle soit bonne, et que dans cette mesure elle est libre elle-même et elle rend l'âme libre. S'il survient des passions ou des actions nécessaires, elle les dirige sans avoir voulu qu'elles eussent lieu ; cependant elle conserve encore son indépendance en ramenant tout à elle-même. Elle ne s'occupe pas en effet des choses extérieures pour sauver le corps en danger, par exemple ; tout au contraire, elle l'abandonne, si bon lui semble ; elle ordonne à l'homme de renoncer à la vie, à ses richesses, à ses enfants, à sa patrie même : car elle a pour but de faire ce qui est honnête pour elle, et non de sauver l'existence de ce qui lui est inférieur. Ceci montre évidemment que notre liberté d'action et notre indépendance ne se rapportent point à l'activité pratique, ni aux occupations du dehors, mais à l'activité intérieure, à la pensée, à la contemplation de la vertu même. Il faut regarder cette vertu comme une espèce d'intelligence et ne pas la confondre avec les passions que domine et gouverne la raison : car celles-ci, comme le dit Platon, semblent tenir quelque chose du corps, corrigées qu'elles sont par l'habitude et par l'exercice[1].

[1] Plotin ne cite pas Platon littéralement. Il semble faire allusion au passage suivant : « Si l'âme emprunte au corps ses croyances, » et partage ses plaisirs, elle est, je pense, forcée de prendre aussi

C'est donc évidemment au principe immatériel qu'appartient la liberté et qu'il faut rapporter notre libre arbitre. Ce principe, c'est la volonté qui est maîtresse d'elle-même et qui demeure en elle-même : car si elle prend quelque résolution relative aux choses extérieures, elle ne le fait que par nécessité. Tout ce qui procède d'elle et existe par elle dépend de nous et est libre; ce qu'elle veut et qu'elle fait sans obstacle, soit en elle, soit hors d'elle, voilà ce qui dépend de nous au premier degré. L'intelligence contemplative et première possède donc l'indépendance (τὸ ἐφ' ἑαυτῷ), parce que dans l'accomplissement de sa fonction elle ne dépend nullement d'un autre être, parce qu'en la remplissant elle reste tout entière tournée vers elle-même, qu'elle ne s'occupe que d'elle, qu'elle se repose dans le bien, et que satisfaite, sans besoin, elle vit selon sa volonté. La volonté d'ailleurs n'est que la pensée; mais elle a été nommée *volonté* parce qu'elle est conforme à l'intelligence[1]: car la volonté imite ce qui est conforme à l'intelligence. D'un côté, la volonté désire le bien; de l'autre, pour l'intelligence, penser véritablement, c'est être dans le bien. L'intelligence possède donc ce que désire la volonté, et dès que celle-ci l'a atteint, elle devient par là même pensée. Ainsi, puisque nous attribuons la liberté à la volonté du bien, comment ne l'accorderions-nous pas à l'intelligence qui est édifiée dans ce que désire la volonté? Si l'on refuse à l'intelligence la liberté, ce ne peut être que pour lui reconnaître quelque chose de plus élevé encore.

VII. C'est donc par la vertu de l'intelligence que l'âme est libre, quand elle s'élève au bien sans rencontrer d'obstacle; tout ce qu'elle fait pour y arriver dépend d'elle. Quant à l'intelligence, elle est libre par elle-même.

» les mêmes mœurs et les mêmes habitudes, tellement qu'il lui est » impossible d'arriver jamais pure à l'autre monde. » (*Phédon*, trad. de M. Cousin, t. I, p. 245.)

[1] ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις· βούλησις δὲ ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν.

[Maintenant, considérons la liberté dans le Bien[1].]

La nature du Bien est le *désirable même* (αὐτὸ τὸ ἐφετόν), c'est par lui que l'âme et l'intelligence possèdent la liberté quand elles peuvent, l'une, atteindre le Bien sans obstacle, l'autre, le posséder. Or, puisque le Bien est le maître de toutes les choses précieuses qui sont placées au-dessous de lui, qu'il occupe le premier rang, qu'il est le principe auquel tous les êtres veulent s'élever, auquel tous sont suspendus, dont tous tiennent leur puissance et leur liberté, comment lui attribuer une liberté semblable à la mienne et à la tienne, quand on peut à peine attribuer une telle liberté à l'intelligence sans lui faire violence?

Ici quelque téméraire viendra peut-être nous dire, tirant ses arguments d'une autre doctrine : Si le Bien est ce qu'il est, c'est par hasard; il n'est point maître de ce qu'il est parce qu'il n'est point par lui-même ce qu'il est; par conséquent, il n'a ni liberté ni indépendance, parce qu'il agit ou n'agit pas selon que la nécessité le force d'agir ou de ne pas agir[2]. Assertion dénuée de preuves et même contradictoire, qui détruit toute conception de volonté, de liberté, d'indépendance, qui les réduit à n'être plus que de vains mots, de trompeuses chimères! Celui qui avance une pareille opinion est forcé de soutenir non-seulement qu'il n'est au pouvoir de personne de faire ou de ne pas faire une chose, mais encore que le mot de liberté n'éveille dans son esprit aucune conception, n'a pour lui aucune espèce de sens. Si au contraire il attache un sens à ce mot, il sera bientôt obligé d'avouer que la conception de liberté a véritablement avec la réalité une conformité qu'il niait d'abord. La conception d'une chose en effet n'en change et n'en augmente en rien l'essence : elle ne peut rien faire par elle-

[1] Ici commence la seconde partie de ce livre : *De la Volonté et de la Liberté de l'Un.* — [2] C'était la doctrine de Straton le Péripatéticien, des Épicuriens et des autres philosophes qui rapportaient tout au hasard.

même ni rien amener à l'existence; elle se borne à nous montrer quel être obéit à d'autres, quel être possède le libre arbitre, quel être ne dépend d'aucun, mais est maître de son action, privilége propre aux êtres éternels en tant qu'ils sont éternels, et aux êtres qui atteignent le bien sans obstacle [comme l'âme] ou le possèdent [comme l'intelligence]. Il est donc absurde de dire que le Bien, qui est au-dessus d'eux, cherche quelque autre bien au delà de lui-même.

Il n'est pas plus exact de prétendre que le Bien existe par hasard. Ce n'est que dans les choses inférieures et multiples qu'on trouve le hasard. Nous soutiendrons au contraire que le Premier n'existe pas par hasard, qu'on ne peut dire qu'il n'est pas le maître de sa naissanee, puisqu'il n'est pas né[1]. Il n'est pas moins absurde d'avancer qu'il n'est pas libre parce qu'il agit selon sa nature : car cette assertion semble impliquer qu'être libre, ce soit faire des actes contraires à sa nature. Enfin, son *unicité* (τὸ μοναχόν) ne lui ôte pas sa liberté, parce que cette unicité ne résulte pas de ce qu'il serait empêché par un autre [d'avoir autre chose], mais de ce qu'il est ce qu'il est, de ce qu'il se plaît à lui-même, de ce qu'il ne saurait être meilleur ; sinon, il faudrait soutenir qu'en atteignant le bien on perdrait sa liberté. Si une pareille assertion est absurde, n'est-ce pas le comble de l'absurdité de refuser la liberté au Bien parce qu'il est le Bien, qu'il demeure en lui-même, et que, tous les êtres aspirant à lui, il n'aspire lui-même à rien d'autre que lui et n'a besoin absolument de rien. Comme son existence est en même temps son acte (car en lui ces deux choses ne font qu'un, puisqu'elles ne font qu'un aussi dans l'intelligence), son être

1 Ces paroles de Plotin expliquent, comme le fait remarquer Creuzer, ce passage de Platon : « Cet ouvrier fait tout ce que nourrit » dans son sein la nature, les plantes, les animaux, toutes les au- » tres choses; et lui-même enfin. » (*République*, liv. X; trad. de M. Cousin, t. X, p. 237.)

n'est pas plus selon son acte que son acte n'est selon son être[1]. On ne peut donc pas dire de lui qu'il agit selon sa nature, ni que son acte et que sa vie se ramènent à son essence (si je puis ainsi parler[2]). Mais, son essence et son acte étant intimement unis et coexistant de toute éternité, il en résulte que ces deux choses constituent un seul principe, qui dépend de lui-même et ne dépend de nulle autre chose.

VIII. Nous concevons qu'en Lui la liberté n'est pas un accident; mais, de la liberté propre aux autres êtres, nous nous élevons, par l'abstraction des contraires (ἀφαιρέσει τῶν ἐναντίων), à Celui qui est la Liberté, l'Indépendance même (αὐτὸ ἐφ'ἑαυτῷ[3], πρὸς αὐτό), transportant ainsi à ce principe les attributs inférieurs que nous empruntons aux êtres inférieurs [savoir à l'âme et à l'intelligence], dans l'impuissance où nous sommes de parler de lui convenablement. Tels sont en effet les termes que nous pourrions employer en parlant de lui, quoiqu'il nous soit absolument impossible de trouver l'expression propre, non-seulement pour affirmer de lui quelque chose, mais même pour dire sur lui quoi que ce soit. C'est que toutes les choses qui sont belles et vénérables ne viennent qu'après lui, parce qu'il est leur principe. Toutefois, sous un autre point de vue, il n'est point leur principe, puisque nous séparons tout de lui, que nous écartons de lui, comme choses inférieures, la *liberté* et le *libre arbitre* (τὸ ἐπ' αὐτῷ, τὸ αὐτεξούσιον) : car ces termes

[1] Ὅταν ἡ οἷον ὑπόστασις αὐτοῦ ἡ οἷον ἐνέργεια ᾖ,..... οὐ μᾶλλον κατὰ τὸ εἶναι ἡ ἐνέργεια ἢ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὸ εἶναι. On voit que dans ce passage Plotin emploie τὸ εἶναι comme synonyme de ἡ ὑπόστασις, ce qui détermine nettement le sens qu'il donne à ce dernier mot. — [2] Plotin ajoute aux termes d'ὑπόστασις, d'ἐνέργεια, de ζωὴ et d'οὐσία le mot οἷον, pour montrer que, lorsqu'on les applique au Premier principe, il faut les prendre dans leur sens le plus élevé, comme notre auteur l'explique ci-après § 13, p. 519. — [3] Il faut ἐφ'ἑαυτῷ, et non ἐφ'ἑαυτὸ, comme le porte le texte de Creuzer. Cette expression est également expliquée ci-après, § 13, p. 518.

semblent indiquer une tendance vers autrui, l'absence d'un obstacle, la coexistence d'autres êtres qui tendent aussi aux mêmes choses sans entrave. Or il ne faut attribuer aucune tendance au Bien : car il est ce qu'il est avant toutes les autres choses, puisque nous ne disons pas même de lui : *Il est*[1], afin de n'établir aucun rapport entre lui et les êtres. Il ne faut pas dire non plus de lui : *selon sa nature* (ὡς πέφυκε); cette expression indique une chose postérieure. Si on l'applique aussi aux intelligibles, ce n'est qu'en tant qu'ils procèdent d'un autre principe; c'est ainsi qu'elle s'applique à l'Essence, parce qu'*elle est née du Bien* (ἐξ ἐκείνου ἔφυ). Mais si *nature* (φύσις) se dit des choses qui sont dans le temps, elle ne saurait s'affirmer de l'Essence : car dire que l'Essence n'existe point par elle-même, ce serait lui enlever l'existence; or, dire qu'elle tient d'une autre chose son existence, c'est dire qu'elle n'existe point par elle-même. Il ne faut pas dire non plus du Bien : *Il est ainsi par accident* (οὕτως συνέβη), ni parler de *contingence* à son égard : car il n'est contingent ni pour lui-même, ni pour les autres êtres; la contingence ne se trouve que dans les êtres multiples qui, étant déjà une chose, en sont devenus une autre par accident. Comment donc le Premier pourrait-il être par accident? car il n'est pas arrivé fortuitement [à être ce qu'il est] de telle sorte qu'on puisse demander : Comment est-il arrivé là? Aucun hasard ne l'a amené [à être ce qu'il est] et ne lui a donné l'existence : car le hasard et la fortune n'existaient pas avant lui, puisque le hasard et la fortune proviennent eux-mêmes d'une cause et ne se trouvent que dans les choses qui deviennent[2].

IX. Si quelqu'un cependant appliquait à Dieu le terme de *contingence*, il ne faudrait pas s'arrêter au mot, mais

[1] *Voy.* ci-dessus liv. VII, § 38, p. 482. — [2] *Voy.* Jamblique, *Lettre à Macédonius sur le Destin*, § 5 ; dans notre tome II, p. 671.

s'attacher à bien comprendre quel sens y attache celui qui l'emploie. Que conçoit-il donc? Veut-il dire que le Premier est un principe qui a une telle nature et une telle puissance; que s'il avait eu une autre nature, il aurait encore été un principe conforme à la nature qu'il aurait eue; enfin que, s'il avait été moins parfait, il aurait agi conformément à son essence? — A une pareille assertion nous répondrons qu'il était impossible que le Principe de toutes choses fût contingent, et non-seulement qu'il fût moins parfait par accident, mais encore qu'il fût bon par accident, ou bon d'une autre manière, comme une chose moins complète. Le Principe de toutes choses doit être meilleur qu'elles, par conséquent, être déterminé : je dis *déterminé*, en ce sens qu'*il est d'une manière unique* (μοναχῶς), mais ce n'est pas par l'effet de la nécessité; car la nécessité n'existait pas avant lui. Elle ne se trouve que dans les êtres qui suivent le Premier principe, et encore celui-ci ne leur impose-t-il nulle contrainte. C'est par lui-même que le Premier est d'une manière unique. Il ne saurait être autre qu'il est : il est ce qu'il fallait qu'il fût ; il ne l'est point par accident; il l'est parce qu'il devait l'être ; or Celui qui est ce qu'il devait être est le principe des choses qui devaient exister. Il n'est donc pas ce qu'il est par accident, ni d'une manière contingente; *il est ce qu'il fallait qu'il fût;* encore même le terme *il fallait* est-il impropre. Mais les autres êtres doivent attendre [pour s'en former une conception], que leur Roi leur apparaisse, et n'affirmer de lui que ce qu'il est, savoir : qu'il n'apparaît pas comme une chose fortuite, mais comme le vrai Roi, le vrai Principe, le vrai Bien. Il ne faut même pas dire de lui qu'il agit conformément au bien (car alors il semblerait subordonné à un autre principe), mais qu'il est uniquement ce qu'il est. Il n'est donc pas conforme au bien, il est le Bien même.

D'ailleurs, il n'y a rien de contingent, même [dans ce qui est au-dessous du Premier] dans l'Être en soi ; car s'il

y avait en lui quelque chose de contingent, il serait lui-même contingent; or l'Être ne saurait être contingent; ce n'est point fortuitement qu'il est ce qu'il est; il ne tient pas non plus d'autrui d'être ce qu'il est, parce que la nature de l'Être est d'être l'Être. S'il en est ainsi, comment Celui qui est au-dessus de l'Être serait-il conçu comme étant d'une manière fortuite ce qu'il est? Car il a engendré l'Être, et l'Être n'est point d'une manière fortuite ce qu'il est, puisqu'il existe de la même manière que l'Essence, laquelle est ce qu'est l'Essence et ce qu'est l'Intelligence (sans cela on pourrait dire aussi que l'Intelligence est contingente, comme si elle aurait pu être autre chose que ce qu'est sa nature). Ainsi, ce qui ne sort pas de soi, ce qui n'incline pas vers quoi que ce soit, est par excellence ce qu'il est.

Que dira donc celui qui s'élèvera au-dessus de l'Être et de l'Intelligence et qui contemplera leur principe? Pensera-t-il, en le voyant, que ce qu'il le voit être est contingent? Non certes. Ce qu'est le Premier n'est point contingent . il n'est contingent absolument d'aucune manière. Il est seulement *ainsi* [qu'il est]; il n'est pas autrement, mais il est *ainsi* (οὕτως). Encore le terme même *ainsi* est-il impropre : car, en l'appliquant au Premier, on le déterminerait et l'on ferait de lui *telle chose* (τόδε τι). Quand vous avez eu l'intuition du Premier, ne dites pas qu'il est ou qu'il n'est pas *cela;* sinon, vous le ferez descendre au nombre des choses dont on dit qu'elles sont *ceci* ou *cela ;* or le Premier est au-dessus de toutes ces choses. Quand vous aurez vu Celui qui est *infini* (ἀόριστον), vous pourrez nommer les choses qui sont après lui; mais ne le mettez pas au nombre de ces choses. Regardez-le comme la *Puissance universelle véritablement maîtresse d'elle-même* (δύναμις πᾶσα αὐτῆς ὄντως κυρία), qui est ce qu'elle veut, ou plutôt, qui a projeté sur les êtres ce qu'elle veut (ὃ θέλει ἀπορρίψασα εἰς τὰ ὄντα), mais qui est plus grande que toute volonté et qui place le vouloir au-dessous

d'elle; elle n'a donc pas même voulu [à proprement parler] être ce qu'elle est [elle ne s'est pas dit : Je serai *cela*], et aucun autre principe ne l'a fait être ce qu'elle est.

X. Demandons à celui qui dit que le Bien est par hasard ce qu'il est[1] comment il voudrait qu'on lui démontrât que l'hypothèse du hasard est fausse, supposé qu'elle le soit, et comment on pourrait faire disparaître de l'univers le hasard. S'il y a une nature qui le fasse disparaître [telle que la nature de l'Un], elle ne saurait être elle-même soumise au hasard[2]. Si l'on soumet au hasard la nature qui fait que les autres êtres ne sont point par hasard ce qu'ils sont, il n'y aura plus rien qui ne provienne du hasard. Mais le Principe de tous les êtres bannit de l'univers le hasard *en donnant à chacun une espèce, une détermination et une forme* (εἶδος καὶ πέρας καὶ μορφὴν διδοῦσα), et il est impossible d'attribuer au hasard la production des êtres ainsi engendrés d'une manière conforme à la raison. Il y a donc là une cause. Le hasard ne règne que dans les choses qui ne résultent pas d'un plan, qui ne se suivent pas, qui sont accidentelles. Comment rapporter au hasard l'existence du Principe de toute raison, de tout ordre, de toute détermination? Le hasard est sans doute maître de bien des choses[3]; mais il ne saurait être maître d'engendrer l'intelligence, la raison et l'ordre. Le hasard est en effet le contraire de la raison : comment donc la produirait-il? Si le hasard n'engendre pas l'intelligence, à plus forte raison il ne saurait engendrer le principe supérieur à l'intelligence et meilleur qu'elle : car il n'avait pas de quoi engendrer ce principe, il n'existait point lui-même, et il

[1] Creuzer suppose qu'il s'agit ici de Straton. Rien ne prouve que cette argumentation soit dirigée particulièrement contre lui. — [2] Si on lit φήσει, au lieu de φύσει, comme le fait Kirchhoff, le sens est : « notre adversaire conviendra qu'elle ne saurait être elle-» même soumise au hasard. » — [3] *Voy.* Jamblique, *Lettre à Macédonius sur le Destin*, § 5, dans notre tome II, p. 671.

ne saurait en aucune manière faire partie des choses éternelles. Ainsi, puisqu'il n'y a rien avant Dieu, et qu'il est le premier, il faut nous arrêter à ce principe et ne plus en rien dire, mais plutôt examiner comment ont été engendrés les êtres qui sont après lui. Quant à lui, il n'y a pas lieu de se demander comment il a été engendré, puisqu'il n'a réellement pas été engendré.

Puisqu'il n'a pas été engendré, supposons qu'étant tel qu'il est il ne soit pas maître de son essence. S'il n'est pas maître de son essence, si, étant ce qu'il est, il ne s'est pas donné l'existence à lui-même, mais se borne à user de ce qu'il a, il en résulte qu'il est nécessairement ce qu'il est, et qu'il n'aurait pu être autre qu'il est. — Dieu est ce qu'il est, non parce qu'il n'aurait pu être autrement, mais parce qu'étant ce qu'il est, il est excellent. En effet, si l'on n'est pas toujours maître de devenir meilleur, on n'est jamais empêché par un autre de devenir pire. Donc, si Dieu n'est pas sorti de lui-même, il le doit à lui seul et non à un empêchement extérieur; c'est qu'il est essentiellement ce qui n'est pas sorti de soi-même. L'impossibilité de devenir pire n'est pas une marque d'impuissance, parce que, si Dieu ne devient pas pire, c'est de lui et par lui qu'il ne le devient pas. S'il n'aspire à rien d'autre que lui-même, il a par cela même le plus haut degré de la puissance, puisqu'il n'est pas soumis à la Nécessité, mais qu'il est lui-même pour les autres êtres la Nécessité et la Loi. — La Nécessité s'est-elle donc donné à elle-même l'existence? — Non, elle n'est même pas arrivée à l'existence. Toutes les choses qui sont après le Premier existent par lui. Comment donc Celui qui est avant l'existence aurait-il reçu l'existence, soit d'un autre principe, soit de lui-même?

XI. Qu'est donc ce principe dont on ne peut pas même dire qu'*il subsiste*[1] (τὸ μὴ ὑποστάν)? — Il faut abandonner ce

[1] On peut rapprocher de ce passage le morceau suivant de saint Augustin : « Si tamen dignum est ut Deus dicatur *subsistere* : de

point sans en parler, et ne pas pousser plus loin nos recherches. Que chercher en effet quand on ne peut aller au-delà, puisque toute recherche doit conduire à un principe et s'y arrêter. En outre, toutes les questions se rapportent à l'essence (τὸ τί ἐστι), à la qualité (τὸ οἷον), à la cause (διὰ τί) ou à l'existence (τὸ εἶναι). Que le Premier existe, dans le sens où nous disons qu'il existe, nous le voyons par les êtres qui sont après lui; mais demander la cause de son existence, c'est chercher un autre principe, et le Principe de toutes choses ne peut avoir lui-même de principe; demander en outre quelle qualité il a, c'est chercher quel accident se trouve dans Celui en qui rien n'est accidentel; enfin, en demandant quelle est l'essence du Premier, on voit plus clairement encore qu'il n'y a nulle recherche à faire sur lui, qu'il faut seulement le saisir comme on peut, en apprenant à ne rien lui attribuer[1].

» his enim rebus recte intelligitur, in quibus subjectis sunt ea quæ in » aliquo subjecto esse dicuntur, sicut color aut forma in corpore. » Corpus enim existit, et ideo substantia est; illa vero in subsistente atque subjecto corpore, quæ non substantiæ sunt, sed in » substantia; et ideo, si esse desinat vel ille color vel illa forma, non » adimunt corpori esse corpus, quia non hoc ei est esse quod illam » vel illam formam coloremve retinere. Res ergo mutabiles neque » simplices proprie dicuntur *substantiæ*. Deus autem si subsistit ut » substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid » aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, » et si quid hujusmodi de Deo non incongrue dicitur. Nefas est » autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suæ, atque illa » bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit » bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto. Unde manifes» tum est *Deum abusive substantiam vocari*, ut nomine usitatiore » intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut *fortasse* » *solum Deum dici oporteat essentiam.* » (*De Trinitate*, VII, 5.) Ce passage de notre auteur est cité et commenté par le P. Thomassin (*Dogmata theologica*, t. I, p. 214.)

[1] Kirchhoff lit: εἰ δύνατον αὐτοῖς, λαβόντας ἐν νῷ μηδὲν αὐτῷ θεμιτὸν

Ce qui nous conduit à poser ces questions sur la nature de Dieu, c'est que nous nous représentons d'abord l'espace et le lieu comme un chaos, et que nous introduisons ensuite le Premier principe dans cet espace et dans ce lieu que nous représente notre imagination ou qui existe réellement. Or, en l'y introduisant, nous nous demandons d'où il y est venu et comment il y est venu. Le traitant alors comme un étranger, nous cherchons pourquoi il y est présent et quel il est ; nous nous imaginons qu'il est sorti d'un abîme ou qu'il est tombé d'en haut. Pour écarter ces questions, il faut donc retrancher de la conception que nous avons de Dieu toute notion de lieu, ne le placer en rien, ne le concevoir ni comme se reposant éternellement et comme édifié en lui-même, ni comme venu de quelque part, mais nous contenter de penser qu'il existe dans le sens où le raisonnement nous force à admettre qu'il existe, et bien nous persuader que le lieu est, comme le reste, postérieur à Dieu, qu'il est postérieur même à toutes choses. Ainsi concevant Dieu en dehors de tout lieu, autant que nous pouvons le concevoir, nous ne le circonscrivons pas en quelque sorte dans un cercle, nous n'entreprenons pas de mesurer sa grandeur, nous ne lui attribuons ni quantité, ni qualité : car il n'a pas de forme, même intelligible, il n'est relatif à rien, puisqu'il subsiste en lui-même et qu'il a existé avant toutes choses.

Si Dieu est tel, comment dire encore qu'il est ce qu'il est par hasard ? Comment affirmer de lui une pareille chose, quand nous ne saurions parler de lui que par négations[1] ? Nous dirons donc, non qu'il est par hasard ce qu'il est, mais que, étant ce qu'il est, il ne l'est point par hasard, puisqu'il n'y a en lui absolument rien de contingent.

εἶναι προσάπτειν μαθόντας, au lieu de : *ἀδύνατον αὐτοῖς λαβόντας ἐν τῷ μηδὲν αὐτῷ κ. τ. λ.* Le sens est au fond le même dans les deux cas.

[1] *Voy. Enn.* III, liv. IX, fin ; t. II, p. 249-250.

XII. Ne dirons-nous même pas que Dieu est ce qu'il est, et qu'il est maître de ce qu'il est, ou de ce qui est supérieur encore? L'âme soulève encore cette question, parce que ce que nous avons dit ne l'a pas encore pleinement convaincue. Voici les réflexions qu'il faut faire à ce sujet.

Par son corps, chacun de nous est éloigné de l'Essence; mais par son âme, qui le constitue principalement, il participe à l'Essence, il est une certaine essence, c'est-à-dire il est quelque chose de composé de différence et d'essence. Nous ne sommes donc pas fondamentalement une essence, nous ne sommes pas l'Essence même; par suite, nous ne sommes pas maîtres de notre essence[1]; l'Essence même est plutôt maîtresse de nous, puisqu'elle nous donne la différence [qui, jointe à l'essence, constitue notre être]. Cependant, comme nous sommes dans une certaine mesure l'Essence qui est maîtresse de nous, nous pouvons sous ce rapport, même ici-bas, être appelés maîtres de nous. Pour le principe qui est absolument ce qu'il est, qui est l'Essence même[2], de telle sorte que lui et son essence ne fassent qu'un, il est maître de lui, ne dépend de rien, soit dans son existence, soit dans son essence. Il n'a même pas besoin d'être maître de lui, puis[qu'il est l'Essence] et que c'est à l'Essence qu'est rapporté ce qui occupe le premier rang dans le monde intelligible.

Quant à Celui qui a fait libre l'Essence, Celui dont la nature est de faire les êtres libres et qu'on pourrait appeler l'*auteur de la liberté* (ἐλευθεροποιός), à qui pourrait-il être asservi (s'il est permis de se servir ici de ce terme)? Il est libre par son essence, ou plutôt, c'est de lui que l'Essence tient d'être libre : car elle est après lui, et lui-même n'a

[1] Dans certains manuscrits il y a ici une phrase de plus : « car autre » chose est l'Essence même, autre chose est notre être. Nous ne » sommes donc pas maîtres de notre essence; etc. » Cette phrase reproduite par Kirchhoff, et traduite par Ficin, a été retranchée par Creuzer. Elle nous paraît ne constituer qu'une répétition inutile. — [2] Kirchhoff retranche à tort « l'Essence même ».

pas d'essence. S'il y a donc en lui quelque acte, si nous le faisons consister dans l'acte, il ne renfermera cependant en lui-même aucune différence, il sera maître de lui-même qui produit l'acte, parce que lui-même et l'acte ne font qu'un. Mais si nous ne reconnaissons absolument point d'acte en Dieu, si nous n'attribuons d'acte qu'aux choses qui tendent vers lui et en tiennent leur existence, nous devrons encore bien moins reconnaître en lui quelque chose qui soit maître et qui maîtrise. Nous ne dirons même pas qu'il est maître de soi, non qu'il ait un maître, mais parce que nous avons déjà attribué à l'Essence ce qu'on nomme être maître de soi ; nous plaçons donc Dieu dans un rang encore plus élevé. — Mais comment y a-t-il un principe plus élevé que celui qui est maître de soi? — C'est que, dans le principe qui est maître de soi, l'*essence* et l'*acte* étant deux choses, l'acte donne la notion de ce qu'on appelle *être maître de soi*; or l'acte était identique à l'essence ; il a donc fallu qu'il se rendît distinct de l'essence pour être appelé maître de soi. Mais Celui qui n'est pas ainsi deux choses ramenées à l'unité, qui est absolument un (car il n'est qu'acte, ou plutôt il n'est pas du tout acte), ne saurait être appelé maître de soi.

XIII. Quoique les expressions que nous venons d'employer ne soient pas convenables quand il s'agit de Dieu, nous sommes cependant obligés de nous en servir pour le sujet que nous traitons. Répétons donc qu'il a été dit avec raison qu'il ne faut pas admettre en Dieu de dualité, même purement logique. Cependant, pour nous faire mieux comprendre, nous allons ici mettre un moment de côté la sévérité de langage qu'exige la raison.

Supposons donc qu'il y ait des actes en Dieu, que ces actes dépendent de sa volonté (car il ne saurait agir involontairement), et qu'en même temps ils constituent son essence : en ce cas, sa volonté et son essence ne font qu'un. Tel il a voulu être, tel il est. On ne dira donc pas qu'il veut

et qu'il agit conformément à sa nature plutôt qu'on ne dira qu'il a une essence conforme à sa volonté et à son acte. Il est donc maître absolu de lui-même, puisque son être même dépend de lui (ἐφ' ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι).

Ici se présente une autre considération. Chaque être, aspirant au bien, veut être le bien plus encore que d'être ce qu'il est, et croit être d'autant plus qu'il participe davantage du bien; ce qu'il préfère, c'est d'être dans un pareil état, c'est de participer du bien le plus possible, sans doute parce que la nature du bien est préférable pour elle-même. Plus la portion qu'un être a du bien est grande, plus son essence est libre et conforme à sa volonté; elle ne fait donc alors qu'une seule et même chose avec sa volonté, elle subsiste par sa volonté[1]. Tant qu'un être ne possède pas le bien, il veut être autre qu'il n'est; dès qu'il le possède, il veut être ce qu'il est. Cette présence du bien en lui n'est pas fortuite; son essence n'est pas en dehors de sa volonté: par là elle se détermine, par là elle s'appartient. Si c'est par là que chaque être se fait et se détermine, évidemment Dieu est au premier degré par lui-même le principe dont les autres êtres tiennent d'être pour eux-mêmes; son essence est intimement unie à la volonté qu'il a d'être tel (si je puis m'exprimer ainsi), et on ne saurait le concevoir sans la volonté d'être ce qu'il est. Comme tout concourt en lui, il veut être, et il est ce qu'il veut; sa volonté et lui ne font qu'un. Il n'en est pas moins un: car il se trouve être précisément ce qu'il a pu vouloir être. Qu'aurait-il pu vouloir être en effet sinon ce qu'il est[2]?

Supposons qu'il fût donné à Dieu de choisir ce qu'il vou-

[1] Il y a dans la traduction de Ficin la négation *neque*; elle ne correspond à rien dans le texte grec et ne peut être qu'une faute d'impression. — [2] Le P. Thomassin cite tout ce morceau de notre auteur au sujet de l'immutabilité divine: «Plotinus hoc argumentum » [immutabilitatis et incorruptibilitatis] acutissime pertractat, etc.» (*Dogmata theologica*, t. I, p. 267.)

drait être, et qu'il eût la faculté de changer sa nature : il ne désirerait pas devenir autre qu'il est, il ne trouverait rien en lui qui lui déplût, comme s'il avait été contraint d'être ce qu'il est : car, ce qu'il est, il l'a voulu de tout temps, il le veut encore. L'essence du Bien est véritablement sa volonté : il n'a point cédé à un attrait ni suivi sa propre nature, mais il s'est préféré lui-même, parce qu'il n'y avait aucune autre chose qu'il eût souhaité d'être[1]. Joignez à cela que les autres êtres ne trouvent pas impliquée dans leur propre essence la raison de se plaire à eux-mêmes, qu'il y en a même qui sont mécontents d'eux. Dans l'existence du Bien (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ὑποστάσει), au contraire, est nécessairement contenu l'acte de se choisir et de se vouloir soi-même : sinon, il n'y aura rien dans l'univers qui puisse se plaire à soi-même, puisqu'on ne se plaît à soi-même qu'autant qu'on participe du bien, qu'on en possède une image en soi. Il faut avoir ici de l'indulgence pour notre langage : en parlant de Dieu, on est obligé, pour se faire comprendre, de se servir de mots qu'une rigoureuse exactitude ne permettrait pas d'employer. Avec chacun d'eux il faut sous-entendre : *en quelque sorte* (οἷον[2]).

Si donc le Bien subsiste, avec lui subsistent le choix et la volonté, parce qu'il ne saurait exister sans ces deux choses. Mais en Dieu le choix, l'essence, la volonté, ne forment pas une multiplicité ; nous devons considérer ces trois choses comme n'en faisant qu'une. Puisqu'il est l'auteur de la

[1] Il y a dans le texte : ἔστι γὰρ ὄντως ἡ ἀγαθοῦ φύσις θέλησις αὐτοῦ, οὐ δεδεκασμένου, οὐδὲ τῇ ἑαυτοῦ φύσει ἐπισπωμένου. Ficin traduit inexactement δεδεκασμένου par les mots : « non ut portio quædam » fuerit illi assignata. » Creuzer en rétablit le vrai sens en ces termes : « Vult igitur significare Plotinus Bonum illud summumque » Numen neque *blandimentis* quasi et *corruptione*, neque quadam » velut vi naturæ suæ compulsum, sed sua ipsum libera electione » id esse quod sit. » — [2] Plotin se sert très-souvent de ce terme. *Voy.* ci-dessus p. 508, note 2.

volonté, nécessairement il est aussi l'auteur de ce qu'on appelle *être pour soi* (τὸ εἶναι αὐτῷ) ; or cela conduit à dire qu'il s'est fait lui-même : car, puisqu'il est l'auteur de la volonté, que celle-ci est en quelque sorte son œuvre, et qu'elle est identique à son être, il s'est donné l'être à lui-même (ὑποστήσας αὐτόν). Ce n'est donc point par hasard qu'il est ce qu'il est; il est ce qu'il est parce qu'il a voulu l'être.

XIV. Voici encore un point de vue sous lequel on peut considérer le sujet qui nous occupe. Chacune des choses qu'on dit *être* (εἶναι) ou est identique à son *être* (à son *essence*, τὸ εἶναι αὐτοῦ), ou bien en diffère : ainsi, tel homme est autre que l'essence de l'homme ; il en participe seulement. L'âme au contraire est identique à l'essence de l'âme, quand elle est simple, quand elle n'est affirmée de rien autre. De même, l'homme en soi est identique à l'essence de l'homme. L'homme qui est autre que l'essence de l'homme est contingent ; mais l'essence de l'homme ne l'est point : l'homme en soi existe par soi. Si donc l'essence de l'homme existe par soi, si elle n'est ni fortuite ni contingente, comment pourrait être contingent Celui qui est supérieur à l'homme en soi et qui l'a engendré, de qui dérivent tous les êtres, puisqu'il est une nature plus simple que l'essence de l'homme et même que l'essence de l'être en général ? Si, en s'élevant vers le simple, on ne peut y porter la contingence, à plus forte raison est-il impossible que la contingence s'étende jusqu'à la nature qui est la plus simple de toutes [au Bien].

Rappelons-nous encore que chacun des êtres qui existent véritablement, comme nous l'avons dit, et qui ont reçu de la nature du Bien leur existence, lui doivent également d'être *tels* (ainsi que les êtres sensibles qui sont dans le même cas) : par être *tels*, j'entends avoir dans son essence même sa raison d'être (σὺν αὐτῶν τῇ οὐσίᾳ ἔχειν καὶ τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν). Il en résulte que celui qui contemple

ensuite les choses peut rendre raison de chacun de leurs détails, dire *pourquoi* (διὰ τί) l'œil et les pieds sont *tels*, montrer que la cause de la génération de chaque partie se trouve dans ses rapports avec les autres parties, qu'elles ont toutes été faites les unes pour les autres[1]. *Pourquoi* les pieds ont-ils une certaine longueur? C'est qu'un autre organe est *tel :* le visage, par exemple, étant *tel*, les pieds eux-mêmes doivent être *tels*. En un mot, l'harmonie universelle est la cause en vertu de laquelle toutes choses sont faites les unes pour les autres. Pourquoi cet individu est-il telle chose (τόδε)? Parce que telle est l'essence de l'homme. L'essence et la raison d'être ne font donc qu'une seule et même chose. Elles sont sorties d'une seule source, du Principe qui, sans avoir besoin de raisonner, a produit ensemble l'essence et la raison d'être. Ainsi, la source de l'essence et de la raison d'être les donne toutes deux à la fois. Telles sont les choses engendrées, tel est leur Principe, mais d'une manière bien supérieure et bien plus vraie : car, sous le rapport de l'excellence, il a sur elles une immense supériorité. Or, puisque ce n'est point fortuitement, ni par hasard, ni par contingence, que les choses qui ont en elles-mêmes leur cause sont ce qu'elles sont; puisque, d'un autre côté, Dieu possède toutes les choses dont il est le principe, évidemment, étant le père de la Raison, de la Cause, et de l'Essence causale (οὐσία αἰτιώδης), toutes choses complétement affranchies de toute contingence, il est le principe et le type de toutes les choses qui ne sont pas contingentes, le Principe qui est véritablement et au plus haut degré indépendant du hasard, de la fortune et de la contingence; il est cause de lui-même, il est par lui-même, il est Lui en vertu de lui-même (αἴτιον ἑαυτοῦ, καὶ παρ' αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτὸν αὐτός) : car il est Lui d'une manière suprême et transcendante (πρώτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός).

[1] *Voy.* ci-dessus liv. VII, § 2, p. 411-414.

XV. Il est à la fois et ce qui est aimable et l'amour; il est l'amour de lui-même : car il n'est beau que par lui-même et en lui-même. S'il *coexiste à lui-même* (τὸ συνεῖναι ἑαυτῷ), c'est à condition qu'en lui la chose qui coexiste et celle avec laquelle elle existe soient identiques. Or, comme en lui la chose qui coexiste et celle avec laquelle elle existe ne font qu'un en effet, comme en lui encore ce qui désire ne fait qu'un avec ce qui est désirable, et que ce qui est désirable remplit le rôle d'*hypostase* et de *sujet*, ici encore nous apparaît l'identité du *désir* et de l'*essence*. S'il en est ainsi, c'est évidemment encore Lui qui est l'auteur de lui-même et le maître de lui-même; par conséquent, il n'a pas été fait tel que l'aurait voulu quelque autre être, mais il est tel qu'il le veut lui-même.

Quand nous affirmons que Dieu ne reçoit rien en lui et n'est reçu par aucun autre être, nous établissons encore par là qu'il n'est point fortuitement ce qu'il est, non-seulement parce qu'il s'isole et se pose comme pur de toutes choses (τῷ μονοῦν ἑαυτὸν καὶ τῷ καθαρὸν ποιεῖν ἀπάντων), mais encore parce que nous voyons parfois que notre nature a quelque chose de semblable, quand elle se trouve dégagée de tout ce qui nous est attaché et nous soumet à l'empire de la fortune et de la fatalité (car toutes les choses que nous appelons *nôtres* sont dépendantes, subissent la loi de la fortune et nous arrivent fortuitement). C'est de cette manière seule qu'on est maître de soi et qu'on possède le libre arbitre, en vertu d'un acte de la lumière qui a la forme du Bien, d'un acte du Bien qui est supérieur à l'intelligence, d'un acte, dis-je, qui n'est pas adventice, qui est au-dessus de toute pensée. Lorsque nous nous serons élevés là, que nous serons devenus cela seul, en laissant tout le reste, ne dirons-nous pas que nous sommes alors au-dessus même de la liberté et du libre arbitre ? Qui pourrait nous soumettre alors au hasard, à la fortune, à la contingence, puisque nous serons devenus la vie véritable, ou plutôt que nous

serons en Celui qui n'a rien d'autrui, qui est uniquement Lui? Quand les autres êtres sont isolés, ils ne se suffisent pas à eux-mêmes; mais Lui, il est ce qu'il est, même étant isolé.

La *première hypostase* (ὑπόστασις πρώτη) ne consiste pas dans une chose inanimée ni dans une vie irrationnelle: car une vie irrationnelle est impuissante à exister, parce qu'elle est une dispersion de la raison et une chose indéterminée. Au contraire, plus la vie approche de la raison, et plus elle est éloignée de la contingence, parce que ce qui est selon la raison ne saurait être par hasard. Or, quand nous nous élevons à Dieu, il nous apparaît comme étant, non la raison, mais ce qui est plus beau encore que la raison : tant il est loin d'être arrivé à l'existence par hasard ! Il est en effet la racine même de la raison : c'est à lui que finissent toutes choses. Il est le principe et la base d'un arbre immense qui vit par la raison : il demeure en lui-même, et donne l'être à l'arbre par la raison qu'il lui communique[1].

XVI. Comme nous admettons et qu'il semble évident que Dieu est partout et nulle part, il est nécessaire de bien saisir et de bien comprendre le sens de cette conception, en l'appliquant au sujet de nos recherches. Puisque Dieu n'est nulle part, nulle part il n'est fortuitement; puisqu'il est partout, partout il est tout ce qu'il est. Il est donc lui-même ce qu'on nomme *partout* (τὸ πανταχοῦ) et *de toutes parts* (τὸ πάντῃ) ; il n'est pas contenu dans ce qu'on nomme *partout*, il est cela même, et il donne l'existence à tous les autres êtres parce que tous se trouvent contenus dans Celui qui est partout[2]. Possédant le rang suprême, ou plutôt étant

[1] Sur cette comparaison, *Voy.* notre tome II, p. 231, note 1. — [2] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Visum est Plotino non tam dicendum esse quod Deus ubique sit » quam quod sit ipsum ubique. Non enim in rebus ipse est, sed res » in ipso; non continetur, sed continet; fulcit, non fulcitur; ipsi ut » præexistenti accedunt omnia, ipsi incumbunt in eoque conquies-

lui-même *suprême* (ὑπέρτατος), il a toutes choses sous son obéissance. Il n'est pas contingent pour elles ; ce sont elles qui sont contingentes pour lui, ou plutôt qui se rapportent à lui : car Lui, il ne les regarde pas; ce sont elles qui le regardent. Quant à Lui, il se porte en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il aime, c'est-à-dire se donnant l'existence à lui-même (ὑποστήσας ἑαυτόν), parce qu'il est un *acte immanent* (ἐνέργεια μένουσα), et que ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une sorte d'intelligence (οἷον νοῦς). Cette intelligence étant une œuvre (ἐνέργημα), il est lui-même une œuvre; mais comme il n'est pas l'œuvre d'un autre principe, il est l'œuvre de lui-même ; il est donc, non comme le fait le hasard, mais comme il agit. Si l'on peut dire qu'il existe surtout parce qu'il est à lui-même son propre fondement, qu'il se regarde lui-même, que son existence consiste à se regarder lui-même (si je puis m'exprimer ainsi), il est l'auteur de lui-même. Il est donc, non ce qu'il s'est trouvé être fortuitement, mais ce qu'il veut être lui-même, et comme sa volonté n'a elle-même rien de fortuit, il est encore sous ce rapport indépendant de la contingence : car, puisque sa volonté est la volonté de ce qu'il y a de meilleur dans l'univers, elle ne saurait être fortuite. Que son *inclination vers lui-même* (νεῦσις πρὸς αὐτόν), inclination qui est son acte, et que son *immanence en lui-même* (μονὴ ἐν αὐτῷ) le fassent être ce qu'il est, c'est ce qu'on reconnaîtra aisément si l'on suppose un moment le contraire. En effet, que Dieu incline vers ce qui est hors de lui, il cessera d'être ce qu'il est. Être ce qu'il est, voilà son acte par rapport à lui-même ; lui et cet acte ne font qu'un. Il se donne ainsi l'existence

» cunt. Est igitur Deus ipsum ubique, in quo sunt omnia, non locali » expansione, sed essentiali adhæsione. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 247.)

parce que l'acte qu'il produit est inséparable de lui. Si donc l'acte de Dieu n'a pas commencé d'être, s'il est au contraire de toute éternité[1], s'il consiste dans une action vigilante (ἐγρήγορσις[2]), identique à celui qui est vigilant, si de plus cette action vigilante est une *supra-intellection éternelle* (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα), Dieu est ce qu'il se fait par son action vigilante. Celle-ci est supérieure à l'essence, à

[1] Nous lisons avec Kirchhoff: [εἰ οὖν μὴ γέγονε, ἀλλ' ἦν ἀεὶ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ] καὶ οἷον ἐγρήγορσις, κ. τ. λ. Les mots que nous mettons entre crochets sont placés en note par Creuzer, parce qu'ils manquent dans un manuscrit; mais ils ont été traduits par Ficin, et ils se rattachent fort bien à la suite des idées. — [2] Cette expression est empruntée à Aristote: « L'acte est, pour un objet, l'état opposé » à la puissance... Ce sera donc l'être éveillé relativement à celui » qui dort. » (*Métaphysique*, liv. IX, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 87.) « Si l'intelligence ne pensait rien, si elle était comme un homme » endormi, où serait sa dignité? » (*Métaphysique*, liv. XII, ch. 9; trad. fr., t. II, p. 233.) « Il ne faut pas se figurer les dieux dormant » comme Endymion. » (*Morale* à Nicomaque, liv. X, ch. 8.) Plotin lui-même dit encore dans le livre v de l'*Ennéade* II (§ 3; t. II, p. 231): « Faut-il admettre que dans le monde intelligible tout est » en acte et qu'ainsi tout est acte? Il faut l'admettre, parce qu'*on » a dit avec raison que la nature intelligible est toujours éveillée* » (καλῶς εἴρηται ἐκείνη ἡ φύσις ἄγρυπνος εἶναι), qu'elle est une vie, » une vie excellente, etc. » Dans ce dernier passage, Plotin fait allusion à une phrase du *Timée* de Platon (p. 52): ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλ' ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄϋπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀληθὲς λέγειν, κ. τ. λ. M. H. Martin traduit (t. I, p. 141): « Toutes ces pensées et d'autres semblables se confondent pour » nous avec les pensées sur la *nature que nous ne voyons point » en rêve*, mais qui existe véritablement; et ces songes nous em» pêchent de les distinguer les unes des autres, comme pourraient » le faire des hommes bien éveillés, et de dire la vérité, etc. » Nous ferons observer à ce sujet que, dans les lignes de l'*Ennéade* IV que nous venons de citer, Plotin donne un tout autre sens à l'expression de Platon φύσις ἄϋπνος, qu'il remplace d'ailleurs par celle de φύσις ἄγρυπνος, et ce sens nous paraît plus naturel que celui qu'a adopté M. H. Martin avec d'autres traducteurs de Platon.

l'intelligence, à la vie sage ; elle est Lui. Il est donc un acte supérieur à la vie, à l'intelligence, à la sagesse : celles-ci procèdent de lui, de lui seul. C'est donc de lui-même et par lui-même qu'il a l'être ; par conséquent, il est non ce qu'il s'est trouvé être fortuitement, mais ce qu'il a voulu être.

XVII. En voici encore une preuve. Nous disons que le monde et les êtres qu'il contient sont ce qu'ils seraient si leur production eût été l'effet d'une détermination volontaire de leur auteur, ce qu'ils seraient encore si Dieu, faisant usage d'une prévison et d'une prescience basée sur le raisonnement, eût réalisé son œuvre selon la Providence[1]. Or, comme de toute éternité ces êtres sont ou deviennent ce qu'ils sont, il doit y avoir également de toute éternité dans les êtres coexistants[2] des *raisons* qui subsistent dans uu plan plus parfait [que celui de notre univers][3] ; par conséquent, les intelligibles sont au-dessus de la Providence, du choix, et toutes les choses qui sont dans l'Être y subsistent éternellement d'une existence tout intellectuelle. Si l'on donne le nom de Providence au plan de l'univers, que du moins l'on conçoive bien que l'Intelligence immanente est antérieure à l'univers, que celui-ci procède d'elle et lui est conforme[4].

Puisque l'Intelligence est ainsi antérieure à toutes choses, puisque celles-ci ont pour principe une telle Intelligence, ce n'est pas non plus par hasard que l'Intelligence est ce qu'elle est : car, si d'un côté elle est multiple, d'un autre

[1] *Voy.* ci-dessus liv. VII, § 1, p. 409. — [2] Kirchhoff remplace ici συνοῦσι par ποιοῦσι, *dans les êtres qui produisent.* Ce changement, que n'autorisent pas les manuscrits, ne nous paraît pas nécessaire au sens. — [3] Dans le § 18, p. 529, Plotin explique le terme de *raisons* en disant : « L'Un contient à la fois toutes les *causes intel- » lectuelles* qui doivent naître de lui. » — [4] Pour le développement de cette idée, *Voy. Enn.* III, liv. II, § 1 ; t. II, p. 21. C'est là que Plotin explique l'étymologie qu'il donne du mot πρόνοια, *Providence*, étymologie à laquelle il fait ici allusion.

côté elle est dans un accord parfait avec elle-même, en sorte qu'elle forme une unité par la coordination des éléments qu'elle renferme. Un tel principe qui est à la fois multiple et multitude coordonnée, qui renferme toutes les *raisons* en les embrassant dans sa propre universalité, ne saurait être ce qu'il est par l'effet de la fortune et du hasard; ce principe doit avoir une nature tout opposée, qui diffère de la contingence autant que la raison diffère du hasard, lequel consiste dans le défaut de raison. Si au-dessus de l'Intelligence est le Principe [par excellence], l'Intelligence, telle que nous l'avons décrite, est voisine de ce Principe, elle lui est conforme, elle participe de lui, elle est telle qu'il le veut, telle que le veut sa puissance. Dieu, étant indivisible, est donc *raison une qui embrasse tout* (εἷς πάντα λόγος), *nombre un*, [Dieu] un plus grand et plus puissant que tout ce qu'il a engendré; il n'y a enfin rien de plus grand, de plus puissant que lui. Il ne tient donc d'autrui ni l'être ni le privilége d'être tel qu'il est. Il est donc par lui-même ce qu'il est pour lui-même et en lui-même, sans aucune relation avec le dehors ni avec aucun autre être, mais tourné tout entier vers lui-même.

XVIII. En cherchant ce principe, ne cherchez rien hors de lui; cherchez en lui tout ce qui est après lui, mais n'essayez pas de le pénétrer lui-même : car Lui, il est *le dehors* (τὸ ἔξω), parce qu'il comprend toutes choses (περίληψις πάντων) et en est la mesure[1]; il est aussi *le dedans*, parce qu'il est la profondeur la plus intime de toutes choses (ἡ εἴσω ἐν βάθει). Ce qui est hors de lui, ce qui le touche en quelque sorte circulairement et lui reste suspendu, c'est la Raison, l'Intelligence; celle-ci même n'est Intelligence que parce qu'elle le touche, qu'autant qu'elle le touche, qu'elle lui est suspendue[2] : car c'est de lui

[1] Cette dernière expression est empruntée à Platon, *Lois*, liv. IV. — [2] Cette expression rappelle celle d'Aristote : « Tel est le principe

qu'elle tient d'être Intelligence. Elle ressemble à un cercle qui, touchant son centre par toute sa circonférence, devrait manifestement toute sa puissance à ce centre, et serait en quelque sorte centriforme (κεντροειδής). S'unissant ainsi dans un centre unique, les rayons d'un pareil cercle ont l'extrémité par laquelle ils touchent au centre semblable à ce à quoi ils aboutissent et dont ils sortent ; mais ce centre est supérieur [en simplicité] aux rayons et aux extrémités qui en sont les points. Ces extrémités, bien qu'elles soient telles que le centre, n'en sont cependant que de faibles vestiges : car celui-ci contient dans sa puissance les extrémités des rayons et les rayons mêmes ; il est présent partout dans ces rayons, il y manifeste sa nature, il y est développé sans cependant être développé. C'est de cette manière que l'Intelligence, avec l'Être, est née de Lui, comme une sorte d'effusion et de développement; et, en demeurant suspendue à la nature intellectuelle de l'Un, elle atteste par là qu'il y a en lui une sorte d'intelligence, laquelle n'est pas proprement intelligence, puisqu'il est l'Un absolu. Comme le centre, sans être ni les rayons ni le cercle, est cependant le père du cercle et des rayons (car il donne des vestiges de sa nature, et, en vertu d'une puissance immanente, il engendre par une force propre le cercle et les rayons qui ne se séparent point de lui[1]) ; de même, l'Un est l'archétype de la puissance intellectuelle qui se meut autour de lui et qui est son image : car il y a dans l'Un une espèce d'intelligence qui, se mouvant pour ainsi dire dans tous les sens et de toutes les manières, devient par là l'Intelligence; tandis que l'Un, demeurant au-dessus de l'Intelligence, l'engendre par sa puissance[2]. Comment la fortune,

» auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. » (*Métaphysique*, liv. XII, ch. 7.) *Voy.* notre tome II, p. 450-451.

[1] Sur cette comparaison, *Voy.* notre tome II, p. 225, note 1. — [2] Le texte de cette phrase est fort corrompu dans l'édition de Creuzer, qui ne s'est pas donné la peine de corriger les fautes des

la contingence, le hasard, pourraient-ils approcher de cette puissance qui a créé l'Intelligence (δύναμις νοοποιός), puissance vraiment et essentiellement créatrice? En effet, tel est ce qui est dans l'Intelligence, tel est ce qui est dans l'Un, quoique ce qui est en lui soit bien supérieur.

Qu'on se représente la clarté répandue au loin par une source lumineuse qui demeure en elle-même : la clarté répandue est l'image, et la source d'où elle sort est la Lumière véritable[1]. Cependant, la clarté répandue, c'est-à-dire l'Intelligence, n'est pas une image qui ait une forme étrangère [à son principe] : car elle n'existe pas par hasard; elle est *raison* et *cause* dans chacune de ses parties. L'Un est donc la *cause de la cause :* il est *cause d'une manière suprême* (αἰτιώτατον) et dans le sens le plus vrai, *contenant à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui*; il a engendré ce qui est né de lui, non par l'effet du hasard, mais comme il l'a voulu lui-même. Or, sa volonté n'a pas été irrationnelle, ni fortuite, ni accidentelle; elle a été ce qu'il convenait qu'elle fût, parce qu'en lui rien n'est fortuit. Aussi Platon l'a-t-il appelé *le convenable*[2] et *l'opportun*, pour exprimer autant que possible que

copistes. Modifiant la ponctuation de M. Kirchhoff, ct conservant le mot νοῦ qu'il retranche à tort, nous lisons : οὕτω τοι κἀκεῖνο τῆς νοερᾶς περιθεούσης δυνάμεως τὸ οἷον ἰνδάλματος αὐτοῦ ἀρχέτυπον, ἐν ἑνὶ [νοῦ] πολλοῖς καὶ εἰς πολλὰ οἷον κεκινημένου καὶ νοῦ διὰ ταῦτα γενομένου, ἐκείνου πρὸ νοῦ μείναντος, [ἐκ] τῆς δυνάμεως αὐτοῦ νοῦν γεννήσαντος.

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 9; t. II, p. 230. — [2] Par les mots *convenable* et *opportun* (δέον καί καιρός), Plotin parait fairc allusion au passage suivant de Platon : « Le mot δέον, *convenable*, s'accorde avcc » les autres expressions de l'idée du bien, si l'on substitue l'ι à l'ε, » comme dans l'ancien langage. Διόν, *parcourant*, et non pas δέον, » *enchaînant*, exprime ce que l'auteur des noms semble toujours » louer comme le bien. Le *convenable*, δέον, l'*utile*, ὠφέλιμον, le *profitable*, κερδαλέον, l'*avantageux*, λυσιτελοῦν, le *bon*, ἀγαθόν, le *commode*, ξύμφερον, le *facile*, εὔπορον, tout cela exprime la même chose » par des noms différents, à savoir ce qui pénètre et ordonne tout, et » qui est partout célébré. » (*Cratyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 100.)

Dieu est étranger à tout hasard, que ce qu'il est est le convenable même. Or, s'il est le convenable, il ne l'est pas irrationnellement. S'il est l'*opportun* (καιρός), et s'il est à ce titre maître absolu (τὸ μάλιστα κυριώτατον) des êtres qui sont au-dessous de lui[1], à plus forte raison est-il opportun pour lui-même : il n'est donc point par hasard ce qu'il est, il est ce qu'il a voulu être : car il veut les choses convenables, et en lui le convenable et l'acte du convenable ne font qu'un. Il est le *convenable*, non comme étant sujet, mais comme étant *acte premier, lequel s'est manifesté tel qu'il était convenable qu'il fût*. C'est là ce que nous pouvons dire de Lui, dans l'impuissance où nous sommes de nous exprimer à son égard comme nous le voudrions[2].

XIX. Vous élevant à Lui à l'aide des considérations que nous venons d'exposer, saisissez-le donc : vous le contemplerez alors, et vous ne trouverez pas de termes pour exprimer sa grandeur. Quand vous le verrez, renonçant à faire usage de la parole, vous affirmerez qu'il existe par lui-même, de telle sorte que, s'il avait une essence, cette essence dépendrait de lui et serait par lui. Quiconque l'aura vu n'aura point l'audace de soutenir qu'il est par hasard ce qu'il est ; il ne proférera même pas un tel blasphème : car il resterait lui-même confondu de sa témérité. Lorsqu'il se sera élevé jusqu'à Lui, il ne pourra même dire de Lui où il est[3] : car il apparaît partout aux yeux de l'âme ; de quelque côté que celle-ci tourne ses regards, elle le voit, à moins que, considérant un autre objet, elle n'abandonne Dieu en cessant de penser à lui.

Les anciens ont dit, mais en termes énigmatiques, que

[1] Plotin dérive ici κύριος de καιρός. Il y a là un jeu de mots qu'il est impossible de rendre en français. — [2] *Voy. Enn.* III, liv IX, fin ; t. II, p. 249-250. — [3] Il y a dans le texte : οὐδ' ἂν ἔχοι που εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. Ficin traduit : « Non poterit ubi illud assignare, » et Creuzer : « Usquam quidquam de eo dicere. » Nous préférons le sens de Ficin parce qu'il se lie mieux à la phrase suivante.

Dieu est au-dessus de l'essence[1]. Voici dans quel sens il faut interpréter cette assertion. Dieu est au-dessus de l'essence, non-seulement parce qu'il engendre l'Essence, mais encore parce qu'il n'est point dans la dépendance de l'Essence ni de lui-même[2]. Il n'a même point pour principe sa propre essence ; il est au contraire lui-même le principe de l'Essence. Or il ne l'a point faite pour lui-même, mais, l'ayant faite, il l'a laissée hors de lui, par la raison qu'il n'a pas besoin de l'existence (τὸ εἶναι), puisqu'il est celui qui l'a faite. Ainsi, même en tant qu'*il est*, il ne produit point ce qu'on exprime par le verbe *il est* (τὸ ἔστι).

XX. Mais, nous objectera-t-on, il résulte de ce que vous dites que Dieu a existé avant d'avoir existé : car, s'*il s'est fait lui-même*, d'un côté en tant que c'est *lui-même* qu'il a fait, il n'existait pas encore, et, d'un autre côté, en tant que c'est lui qui a *fait*, il existait déjà avant lui-même, puisque ce qui *a été fait*, c'est *lui-même*.

Nous répondrons à cette objection qu'il faut considérer Dieu, non en tant qu'*étant fait* (ποιούμενος), mais en tant que *faisant* (ποιῶν), et concevoir que l'*acte par lequel il s'est créé* est *absolu* (ἀπέλυτος ποίησις) : car l'acte de Dieu (ἐνέργεια αὐτοῦ) n'aboutit pas à la production d'un autre être ; il ne produit rien que lui-même, il est lui tout entier ; il n'y a pas là deux choses, mais une seule. Il ne faut pas craindre d'admettre que l'*acte premier* (ἐνέργεια ἡ πρώτη) n'a point d'essence, mais il faut considérer l'*acte* de Dieu comme étant son existence même (ὑπόστασις). Si l'on séparait en lui l'existence d'avec l'acte, le Principe parfait par excellence serait

[1] *Voy.* ci-dessus, p. 482, note 1. Platon dit encore : « Quel est » donc l'auteur et le père de cet univers? C'est une grande affaire » que de le découvrir, et, après l'avoir découvert, il est impossible » de le faire connaître à tous. » (*Timée*, trad. de M. H. Martin p. 85.) — [2] « Tout ce qui est le divin même est, à cause de son unité » supra-essentielle, ineffable et inconnu aux êtres du second rang. » (Proclus, *Théologie élémentaire*, CXXIII.)

incomplet et imparfait. Lui ajouter l'acte, ce serait détruire son unité. Ainsi, puisque l'acte est plus parfait que l'essence, et que ce qui est premier est ce qu'il y a de plus parfait, ce qui est premier est nécessairement acte. Dès que Dieu agit, il est ce qu'il est. On ne peut dire de lui qu'il était avant de s'être fait : il n'était pas avant de s'être fait, mais il était déjà tout entier [dès qu'il agissait]. Il est donc un acte qui n'est point dans la dépendance de l'essence, un acte absolument libre ; ainsi il est Lui par lui-même. S'il était conservé dans son existence par un autre principe, il ne serait pas lui-même le Premier procédant de lui-même (πρῶτος αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ). Si l'on a raison de dire qu'il se contient lui-même, c'est que c'est lui qui se produit lui-même (παράγων ἑαυτόν), puisque, ce qu'il contient naturellement, il l'a fait exister dès l'origine. S'il y avait un temps où il eût commencé d'être, on pourrait dire dans le sens propre qu'il s'est fait lui-même. Mais, puisqu'avant tous les temps il était ce qu'il est, il faut, lorsqu'on dit qu'il s'est fait lui-même, entendre par là qu'*avoir fait* et *lui-même* sont inséparables : car son *être* est identique à son *acte créateur* (τῇ ποιήσει), et, si je puis m'exprimer ainsi, à sa *génération éternelle* (γεννήσει ἀϊδίῳ) [1].

De même, quand on dit que Dieu se commande à lui-même (ἄρχον ἑαυτοῦ), s'il y a en lui deux choses [l'une qui commande, et l'autre qui obéit], il faut prendre cette expression au propre ; mais s'il n'y a en lui qu'une seule

[1] Cette expression a de l'analogie avec ce que Platon dit du Démiurge : « Et celui qui venait d'établir tout cet ordre restait dans son état accoutumé. » (*Timée*, trad. de M. H. Martin, p. 117.) Steinhart fait la remarque suivante sur l'expression de notre auteur : « Quo termino felicissime sane invento dogmatis christiani de Tri- » nitate interpretes usos fuisse maxime quis nesciat? Totum illum » librum *De Unius libertate et voluntate* legat, qui cognoscere » cupit quo acumine Plotinus in intimos doctrinæ de Deo recessus » penetraverit. » (*Meletemata plotiniana*, p. 15, note.)

chose, il n'est que ce qui commande, parce qu'il n'a rien en lui qui obéisse[1]. — Comment donc commande-t-il s'il n'a en lui aucune chose à laquelle il commande? — Si l'on dit qu'il se commande, c'est en ce sens qu'il n'a rien au-dessus de lui; or, s'il n'a rien au-dessus de lui, il est *Premier*, non par l'ordre, mais par son autorité et sa puissance parfaitement libre. S'il est parfaitement libre, on ne saurait concevoir en lui rien qui ne soit libre; il est donc tout entier librement en lui-même. Quelle chose lui appartient qui ne soit lui-même? Qu'y a-t-il en lui qu'il ne fasse? Qu'y a-t-il en lui qui ne soit son œuvre? S'il y avait en lui quelque chose qui ne fût pas son œuvre, il ne serait point parfaitement libre et tout-puissant: [il ne serait pas libre,] puisqu'il ne serait pas maître de cette chose; il ne serait pas tout-puissant, puisque la chose qu'il ne serait point maître de faire échapperait par là même à sa puissance.

XXI. Dieu pouvait-il donc se faire autre qu'il ne s'est fait? [S'il ne le pouvait pas, il n'est pas tout-puissant.] — Vous lui enlevez le pouvoir de faire le bien, parce qu'il ne saurait faire le mal. En Dieu, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires; c'est une puissance constante et immuable, dont la perfection consiste précisément à ne point s'écarter de ce qui est un : car pouvoir les contraires est le caractère propre de l'être incapable de se tenir toujours au meilleur. Il faut que ce que nous appelons l'*acte par lequel Dieu s'est créé* (ποίησις αὐτοῦ) existe une fois pour toutes: car cet acte est parfait. Qui pourrait changer un acte qui a été produit par la volonté de Dieu, un acte qui est sa volonté même? — Mais [dira-t-on], comment cet acte a-t-il été produit par la volonté de Dieu qui n'existait pas encore[2]? — Qu'est-ce donc que la volonté de Dieu, si l'on ne reconnaît pas qu'il veut par cela seul qu'il subsiste?

1 *Voy.* ci-dessus § 4, p. 500. — 2 *Voy.* le développement de cette objection ci-dessus au commencement du § 20, p. 531.

D'où lui est donc alors venue sa volonté? Serait-ce de son essence, qui [d'après l'objection qu'on nous fait[1]] n'agissait pas encore? Mais sa volonté était déjà dans son essence. Il n'y a donc en Dieu rien qui diffère de l'essence ; sinon, il y aurait eu en lui quelque chose qui n'eût pas été sa volonté. Ainsi, tout en lui était volonté; il n'y avait en lui rien qui ne voulût, rien qui fût par conséquent antérieur à sa volonté. Donc, dès le principe, la volonté était Dieu même ; par suite, Dieu est comme il a voulu être et tel qu'il l'a voulu. Quand on parle de ce qui a été la conséquence de la volonté de Dieu, de ce que sa volonté a engendré, [il faut bien concevoir que] sa volonté n'a rien engendré qu'il ne fût déjà. Quand on dit que Dieu se contient lui-même, il faut entendre cette assertion en ce sens que tous les autres êtres qui procèdent de Dieu sont soutenus par lui. Car ils existent par une espèce de participation de Dieu, et ils se ramènent tous à lui. Quant à Dieu, il n'a pas besoin d'être contenu ni de participer : il est toutes choses pour lui-même; ou plutôt, il n'est rien pour lui-même, parce qu'il n'a pas besoin de toutes les autres choses par rapport à lui-même.

Ainsi, quand vous voulez parler de Dieu ou le concevoir, écartez tout le reste. Quand vous aurez fait abstraction de tout le reste, et que vous aurez de cette manière isolé Dieu, ne cherchez pas à lui ajouter quoi que ce soit[2]; examinez plutôt si, dans votre pensée, vous n'avez pas omis d'écarter de lui quelque chose. Vous pouvez ainsi vous élever à un principe dont vous ne sauriez ensuite ni affirmer ni concevoir rien d'autre[3]. Ne placez donc au rang

[1] *Voy.* cette objection ci-dessus au commencement du § 20, p. 531. — [2] Cette pensée de Plotin a été reproduite par Proclus, *Théologie élémentaire*, VIII. — [3] Le P. Thomassin cite ce passage en le faisant précéder des réflexions suivantes : « Non abs re erit animadvertere philosophos istos religiosos adeo fuisse in quacumque » mutationis vel motionis nubecula a Deo propulsanda, ut nec vitam,

suprême que Celui qui est véritablement libre, parce qu'il n'est point même dans la dépendance de lui-même, qu'il est seulement Lui, essentiellement Lui, tandis que chacun des autres êtres est soi et autre chose en outre.

» nec intelligentiam, nec entis, nec mentis, ideoque nec pulchri » nomina ei adscribi æquo animo passi sint. Hæc enim omnia vix ac » nec vix purgari apud ipsos potuere ab omni suspicione motionis et » multitudinis in mutabilitatem brevi et facile desciscentis. Vivere » enim et intelligere quidam motus sunt, et quidem ad aliud quiddam » venandum pertinentes; ens et mens copiam quamdam innume- » rabilium entium et idearum præ se ferunt. Conducibilius ergo » tutiusque ipsis visum est immutabilitatis tutelam et vindictam » committere ipsi Uni vel Bono, cui nulla ejusmodi vel multitudinis » vel motionis suspicio aspergi potest..... Semel ergo fides habenda » est Plotino, omniaque alia ab Uno penitus abstergenda sunt, sicut » deinceps satagas non quid addi illi possit, sed quid adhuc detrahi » possit. Quum enim liceat mente attingere aliquid ita unum, ut de » eo præterea nihil dici vel cogitari possit, hoc plane Unum in hac » sua ab omnibus aliis segregatione et sua secum sanctitate reti- » nendum est. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 267.)

LIVRE NEUVIÈME.

DU BIEN ET DE L'UN[1].

I. Tous les êtres, tant les êtres premiers que ceux qui reçoivent le nom d'êtres à un titre quelconque, ne sont des *êtres* que par leur *unité*. Que seraient-ils, en effet, sans elle ? Privés de leur unité, ils cesseraient d'être ce qu'on dit qu'ils sont. Une armée n'existe point, en effet, si elle n'est une ; il en est de même d'un chœur, d'un troupeau. Une maison, un vaisseau non plus ne sont point, s'ils ne possèdent l'unité ; en la perdant, ils cesseraient d'être ce qu'ils sont[2]. Il en est de même des quantités continues : elles n'existeraient pas si elles n'avaient pas d'unité : quand on les divise, en perdant leur unité, elles perdent en même temps leur nature. Considérez encore les corps des plantes et des animaux, dont chacun est un : s'ils viennent à perdre leur unité en se fractionnant en plusieurs parties, ils perdent aussitôt leur essence ; ils ne sont plus ce qu'ils étaient, ils sont devenus des êtres nouveaux, qui n'existent eux-mêmes qu'autant qu'ils sont uns. Ce qui fait en nous la santé, c'est que les parties de notre corps sont coordonnées dans l'unité ; la beauté, c'est que l'unité contient tous nos membres ; la vertu, c'est que notre âme tend à l'unité et devient une par l'harmonie de ses facultés.

Puisque l'Ame amène à l'unité toutes choses en les produisant, en les façonnant, en leur donnant la forme, devons-

[1] Pour les Remarques générales sur ce livre, *Voy.* les *Éclaircissements* à la fin du volume. — [2] *Voy.* ci-dessus liv. VI, § 13, p. 387.

nous, après nous être élevés jusqu'à l'âme, dire qu'elle ne donne pas seulement l'unité, mais qu'elle est elle-même l'Un en soi? — Non. Comme les autres choses que l'âme donne aux corps, telles que la forme, la figure, ne sont nullement identiques à l'âme qui les donne; de même, elle donne l'unité sans être l'Un : ce n'est qu'en contemplant l'Un qu'elle rend *une* chacune de ses productions, comme ce n'est qu'en contemplant l'homme en soi qu'elle fait l'homme (à condition cependant qu'elle prenne avec l'idée de l'homme en soi l'unité qui s'y trouve impliquée). Toutes les choses que l'on appelle *unes* ont chacune une unité proportionnée à leur essence, en sorte qu'elles participent plus ou moins de l'unité selon qu'elles participent plus ou moins de l'être. Ainsi, l'âme est autre chose que l'Un; cependant, comme elle *est* à un plus haut degré [que le corps], elle participe davantage de l'unité, sans être l'Un même : car elle est une, mais l'unité en elle est contingente. L'âme et l'Un sont deux choses différentes, comme le corps et l'Un. Une quantité discrète comme un chœur est très-loin de l'Un; une quantité continue en approche davantage; l'âme en approche et en participe encore plus. Si, de ce que l'âme ne saurait exister sans être une, on conclut que l'âme et l'Un sont identiques, nous ferons à cela deux réponses. D'abord, les autres choses ont aussi une existence individuelle parce qu'elles possèdent l'unité, et cependant elles ne sont pas l'Un même (car le corps n'est pas identique à l'Un, et il participe cependant de l'Un). Ensuite, l'âme est multiple aussi bien qu'elle est une, quoiqu'elle ne se compose point de parties : car elle possède plusieurs facultés, la raison discursive, le désir, la perception, etc., facultés que l'unité, comme un lien, joint toutes ensemble. L'âme donne sans doute l'unité à une autre chose [au corps], parce qu'elle possède elle-même l'unité; mais cette unité, elle la reçoit d'un autre principe [savoir de l'Un même].

II. Mais [dira-t-on], dans chacun des êtres particuliers qui

sont uns, l'essence n'est-elle pas identique à l'unité[1] ? Dans toute essence et tout être l'essence et l'être ne sont-ils pas identiques à l'unité, de telle sorte qu'en trouvant l'être on trouve aussi l'unité? L'essence en soi n'est-elle pas l'unité en soi, de telle sorte que, si l'essence est intelligence, l'unité soit aussi intelligence, intelligence qui, étant l'être au premier degré, soit aussi l'unité au premier degré, et qui, donnant l'être aux autres choses, leur donne également l'unité? Que peut être l'unité, en effet, en dehors de l'être et de l'essence? L'être est identique à l'unité (car *homme* et *un homme* signifient la même chose[2]), ou bien l'unité est le nombre de chaque chose prise à part, et, de même qu'on dit *deux* d'un objet qui est joint à un autre, on dit *un* d'un objet qui est seul.

Si le nombre fait partie des êtres, évidemment l'unité aussi en fait partie, et il faut chercher quelle espèce d'être elle est. Si l'unité n'est qu'une notion imaginée par l'âme pour nombrer, l'unité n'a pas d'existence réelle[3]. Nous avons dit cependant plus haut que chaque chose, en perdant l'unité, perd aussi l'existence. Il faut donc voir si l'être et l'unité sont identiques, soit considérés dans chaque chose, soit pris absolument.

Si l'être de chaque chose est pluralité, l'unité ne pouvant être pluralité, l'unité et l'être sont deux choses différentes. Or l'homme, étant *animal* et *raisonnable*, renferme une pluralité d'éléments dont l'unité est le lien. L'homme et l'unité sont donc deux choses différentes : l'homme est divisible, l'unité est indivisible. En outre, l'Être universel, renfermant en lui tous les êtres, est encore plus multiple; il diffère

[1] Cette objection est empruntée à la doctrine d'Aristote. *Voy.* le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité ci-dessus, p. 220, note 1. — [2] *Voy.* ci-dessus, p. 220, note 1. — [3] La question de la nature de l'*unité* et de l'*Un* est traitée avec de grands développements ci-dessus dans le livre II, § 9-12, p. 220-228; et dans le livre VI, § 12-14, p. 385-302.

donc de l'unité; néanmoins il possède l'unité par participation. L'Être possède la vie et l'intelligence (car on ne peut le regarder comme privé de la vie); il est donc multiple. Enfin, si l'Être est Intelligence, il est également multiple sous ce rapport, et il l'est bien plus encore s'il contient les *formes* (εἴδη) : car l'*idée* (ἰδέα) n'est pas véritablement une; c'est plutôt un nombre[1], aussi bien l'idée individuelle que l'idée générale; elle n'est une que comme le monde est un.

En outre, l'Un en soi est ce qui est premier; mais l'Intelligence, les formes, et l'Être ne sont pas choses premières. Chaque forme est multiple et composée, par conséquent, c'est une chose postérieure : car les parties sont antérieures au composé qu'elles constituent. Que l'Intelligence ne soit pas ce qui est premier, on le voit par les faits suivants : exister pour l'Intelligence, c'est nécessairement penser, et l'Intelligence la meilleure, celle qui ne contemple pas les objets extérieurs, doit penser ce qui est au-dessus d'elle : car, en se tournant vers elle-même, elle se tourne vers son principe. D'un côté, si l'Intelligence est à la fois la chose pensante et la chose pensée, elle implique dualité, elle n'est pas simple, elle n'est pas l'Un. D'un autre côté, si l'Intelligence contemple un objet autre qu'elle, ce ne peut être qu'un objet meilleur qu'elle et placé au-dessus d'elle. Enfin, si tout à la fois l'Intelligence se contemple elle-même et contemple ce qui est meilleur qu'elle, de cette manière elle est encore au second rang. Il faut donc admettre que l'Intelligence qui a une telle nature jouit de la présence du Bien, du Premier, et qu'elle le contemple; mais qu'elle est en même temps présente à elle-même, et qu'elle se pense comme étant toutes choses. Or, renfermant une telle diversité, elle est bien éloignée d'être l'Un.

Ainsi, l'Un n'est point toutes choses : car de cette manière

[1] *Voy.* ci-dessus liv. IV, § 9, p. 379.

il ne serait plus l'Un ; il n'est point non plus l'Intelligence : car alors il serait encore toutes choses, puisque l'Intelligence est toutes choses. Il n'est point non plus l'Être, puisque l'Être aussi est toutes choses.

III. Qu'est donc l'Un? Quelle est sa nature? Il n'est point étonnant qu'il soit si difficile de le dire, lorsqu'il est difficile de dire même ce que c'est que l'être, ce que c'est que la forme. Les formes sont cependant le fondement de notre connaissance. Toutes les fois que l'âme s'avance vers ce qui est sans forme (ἀνείδεον), ne pouvant le comprendre parce qu'il n'est point déterminé et n'a point reçu pour ainsi dire l'empreinte d'un type distinctif, elle s'en écarte parce qu'elle craint de n'avoir devant elle que le néant. Aussi se trouble-t-elle en présence des choses de cette sorte, et redescend-elle souvent avec plaisir; alors, s'éloignant d'elles, elle se laisse en quelque sorte tomber jusqu'à ce qu'elle rencontre quelque objet sensible, sur lequel elle s'arrête et s'affermit : semblable à l'œil, qui, fatigué par la contemplation de petits objets, se reporte volontiers sur les grands. Lorsque l'âme veut voir par elle-même, voyant alors seulement parce qu'elle est avec l'objet qu'elle voit, et de plus étant une parce qu'elle ne fait qu'un avec cet objet, elle s'imagine que ce qu'elle cherchait lui a échappé, parce qu'elle n'est pas distincte de l'objet qu'elle pense.

Toutefois, celui qui voudra faire une étude philosophique de l'Un devra adopter la marche suivante : puisque c'est l'Un que nous cherchons, puisque c'est le Principe de toutes choses, le Bien, le Premier, que nous considérons, quiconque veut l'atteindre ne s'éloignera pas de ce qui tient le premier rang pour tomber à ce qui occupe le dernier, mais il ramènera son âme des choses sensibles, qui occupent le dernier degré parmi les êtres, aux choses qui tiennent le premier rang; il se délivrera de tout mal puisqu'il souhaite s'élever au Bien; il remontera au principe qu'il possède en lui-même; enfin, il deviendra un

de multiple qu'il était ; ce n'est qu'à ces conditions qu'il contemplera le Principe suprême, l'Un[1]. Devenu ainsi intelligence, ayant confié son âme à l'intelligence et l'ayant édifiée en elle, afin qu'elle perçoive avec une attention vigilante tout ce que voit l'intelligence, il contemplera l'Un avec celle-ci, sans se servir d'aucun des sens, sans mélanger aucune de leurs perceptions aux données de l'intelligence; il contemplera, dis-je, le principe le plus pur avec l'intelligence pure, avec ce qui en constitue le degré le plus élevé. Lors donc qu'un homme qui s'applique à la contemplation d'un tel principe se le représente comme une grandeur ou une figure ou enfin une forme, ce n'est pas son intelligence qui le guide dans cette contemplation (car l'intelligence n'est pas destinée à voir de telles choses); c'est la sensation, ou l'opinion, compagne de la sensation, qui agit en lui. L'intelligence est seule capable de nous faire connaître les choses qui sont de son ressort.

L'Intelligence peut voir et les choses qui sont au-dessus d'elle, et celles qui lui appartiennent, et celles qui procèdent d'elle. Les choses qui appartiennent à l'Intelligence sont pures; mais elles sont encore moins pures et moins simples que les choses qui sont au-dessus de l'Intelligence ou plutôt que la chose qui est au-dessus d'elle : cette chose n'est point l'Intelligence, elle est supérieure à l'Intelligence. L'Intelligence est en effet être, tandis que le Principe qui est au-dessus d'elle n'est point être, mais est supérieur à

[1] Ce passage est cité par le P. Thomassin qui le commente en ces termes : « Est in anima aliquid mente sublimius puriusque, » quasi flos et apex summus mentis ; in quem sui apicem unumque » intimum collecta tota mens, quasi jam ipsi uni cognatissima, illi » adunatur, et quasi centrum centro inserens, cum eo confundi- » tur; ut non jam operatione aliqua sua illi adgestiat et adsultet, » sed complexu quodam operationes omnes longe vincente, et » supermentali et substantiali, illi agglutinetur et quodammodo » identificetur. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 338.)

tous les êtres. Il n'est point non plus l'Être : car l'Être a une forme spéciale, celle de l'Être[1], et l'Un est sans forme (ἄμορφον), même intelligible. Étant la nature qui engendre toutes choses, l'Un ne peut être aucune d'elles. Il n'est donc ni une certaine chose, ni quantité, ni qualité, ni intelligence, ni âme, ni ce qui se meut, ni ce qui est stable; il n'est ni dans le lieu ni dans le temps; mais il est *l'uniforme en soi* (τὸ καθ'αὐτὸ μονοειδές), ou plutôt il est *sans forme* (ἀνείδεον), il est au-dessus de toute forme, au-dessus du mouvement et de la stabilité : car tout cela appartient à l'Être et le rend multiple[2]. —Mais pourquoi n'est-il point stable, s'il ne se meut point? — C'est qu'une de ces deux choses ou toutes les deux ensemble ne peuvent convenir qu'à l'Être. En outre, ce qui est stable est stable par la stabilité et n'est point identique à la stabilité même; aussi ne possède-t-il la stabilité que par accident et ne demeure-t-il plus simple.

Qu'on ne vienne pas non plus nous objecter qu'en disant que l'Un est cause première, nous lui attribuons quelque chose de contingent; c'est à nous-mêmes que nous attribuons alors la contingence, puisque c'est nous qui recevons quelque chose de l'Un, tandis que lui il demeure en lui-même.

Pour parler avec exactitude, il ne faut donc pas dire de l'Un qu'il est *ceci* ou *cela* [il ne faut lui donner ni un nom, ni un autre]; nous ne pouvons, pour ainsi dire, que tourner autour de lui, et essayer d'exprimer ce que nous éprouvons [par rapport à lui]. car tantôt nous approchons de l'Un, tantôt nous nous éloignons de lui par l'effet de notre incertitude à son égard.

IV La cause principale de notre incertitude, c'est que la *compréhension* (σύνεσις) que nous avons de l'Un ne nous

[1] Taylor propose à tort de lire ici τοῦ ἑνός, au lieu de τοῦ ὄντος. — [2] *Voy.* ci-dessus liv. II, § 7, p. 215.

vient ni par la *connaissance scientifique*, ni par la *pensée*, comme la connaissance des autres choses intelligibles, mais par une *présence* (παρουσία) qui est supérieure à la science[1]. Lorsque l'âme acquiert la connaissance scientifique d'un objet, elle s'éloigne de l'Un et elle cesse d'être tout à fait une : car la science implique la raison discursive, et la raison discursive implique multiplicité. L'âme, dans ce cas, s'écarte de l'Un et tombe dans le nombre et la multiplicité. Il faut donc [pour atteindre l'Un] s'élever au-dessus de la science, ne jamais s'éloigner de ce qui est essentiellement un ; il faut par conséquent renoncer à la science, aux objets de la science et à tout autre spectacle [que celui de l'Un], même à celui du Beau : car le Beau est postérieur à l'Un et vient de lui, comme la lumière du jour vient du soleil. C'est pourquoi Platon dit de Lui qu'il est ineffable et indescriptible[2]. Cependant nous parlons de lui, nous écrivons sur lui, mais c'est pour exciter notre âme par nos discussions et la diriger vers ce spectacle divin,

[1] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Si modo non extra se ipsam per insani et sensibilis amoris intemperias efferatur anima, tam præsentem sibi Deum medullitus » quam sibi seipsam sentiet ; non sensu, non intellectu, quibus » absentia etiam attinguntur ; sed intimiore quodam genere, videlicet præsentia et conscientia scientiam antecedente, ut plane » seipsam ante sensum sentit et ante intellectum intelligit..... Sic » Plotinus scientiæ et intelligentiæ cuicunque hanc inolescere maculam declarat, quod multiplex sit, non simplex, objectoque suo » simplicitatem æque detrahat ; ideoque Primum principium ut » simplicissimum sit, non scientia, non intelligentia, sed simpliciore quodam modo attingi debere ; ut autem Deus sit præsens » animæ, opus esse tantum ut anima sibi sit præsens, seu ut ab » extimis se recolligat, suumque in penetrale se totam colligat ; » tunc enim semper præsenti Deo semper erit præsens, præsens » autem non intellectuali, sed substantiali quodam, longe superiori » et admirabiliori modo. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 335.) — [2] Plotin ne cite pas ici Platon textuellement. *Voy.* ci-dessus p. 531, note 1.

comme on montre la route à celui qui désire aller voir un objet. L'enseignement en effet va bien jusqu'à nous montrer le chemin et nous guider dans la route ; mais obtenir la vision [de Dieu], c'est l'œuvre propre de celui qui a désiré l'obtenir.

Si votre âme ne parvient pas à jouir de ce spectacle, si elle n'a pas l'intuition de la lumière divine, si elle reste froide et n'éprouve pas en elle-même un ravissement analogue à celui de l'amant qui contemple l'objet aimé et qui se repose en son sein, ravissement qu'éprouve celui qui a vu la lumière véritable et dont l'âme a été inondée de clarté en s'approchant de cette lumière [1], c'est que vous avez tenté de vous élever à Dieu sans vous être débarrassé des entraves qui devaient vous arrêter dans votre marche et vous empêcher de contempler ; c'est que vous ne vous êtes pas élevé seul, mais que vous aviez retenu avec vous quelque chose qui vous séparait de Lui ; ou plutôt, c'est que vous n'étiez pas encore ***réduit à l'unité*** (εἰς ἓν συναχθείς). Car Lui, il n'est absent d'aucun être, et cependant il est absent de tous, en sorte qu'il est présent [à tous] sans être présent [à tous]. Il est présent pour ceux-là seuls qui peuvent le recevoir et qui y sont préparés, qui sont capables de se mettre en harmonie avec lui, de l'atteindre et de le toucher en quelque sorte en vertu de la conformité qu'ils ont avec lui, en vertu également d'une puissance innée analogue à celle

1 On peut rapprocher de ce passage les lignes suivantes de Fénelon : « Déjà heureuse l'âme qui vous cherche, qui soupire et qui » a soif de vous! Mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la » lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et » dont votre amour a déjà comblé les délices! Quand sera-ce, Sei- » gneur? O beau jour sans nuage et sans fin, et dont vous serez » vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon âme » comme un torrent de volupté ! » (*De l'Existence de Dieu*, 1re partie, fin.)

qui découle de lui, quand leur âme enfin se trouve dans l'état où elle était après avoir communiqué avec lui : alors ils peuvent le voir autant qu'il est visible de sa nature. Je le répète donc : si vous ne vous êtes pas déjà élevé jusque-là, c'est que vous en êtes encore éloigné soit par les obstacles dont nous avons parlé plus haut[1], soit par le défaut d'un enseignement qui vous ait appris la route à suivre et qui vous ait donné la foi aux choses divines. Dans tous les cas, vous ne devez vous en prendre qu'à vous-même; vous n'avez pour être seul qu'à vous détacher de tout. Quant au manque de foi dans les raisonnements que l'on fait sur ce point, on y remédiera par les réflexions suivantes.

V. Quiconque s'imagine que les êtres sont gouvernés par la fortune et le hasard et dépendent de causes matérielles est très-éloigné de Dieu et de la conception de l'Un. Ce n'est pas à de tels hommes que nous nous adressons, mais à ceux qui admettent qu'il y a une autre nature que les corps, et qui s'élèvent au moins jusqu'à l'âme. Pour ceux-là, ils doivent s'appliquer à bien comprendre la nature de l'âme, apprendre, entre autres vérités, qu'elle procède de l'intelligence, et que c'est en participant à celle-ci par la raison qu'elle possède la vertu; ils doivent ensuite reconnaître qu'il existe une intelligence supérieure à l'intelligence qui raisonne, c'est-à-dire à la *raison discursive* (νοῦς λογιστικός), que les *raisonnements* impliquent un intervalle [entre les notions] et un mouvement [par lequel l'âme parcourt cet intervalle], que les *connaissances scientifiques* sont aussi des raisons de la même nature [des notions rationnelles], des raisons propres à l'âme, mais qui sont devenues claires, parce qu'à l'âme s'est ajoutée l'intelligence qui est la source des connaissances scientifiques. Par l'intelligence [qui lui appartient], l'âme voit l'Intellect divin,

[1] *Voy.* ci-dessus § 3, p. 540-541.

qui est en quelque sorte sensible pour elle en ce sens qu'il se laisse percevoir par elle, l'Intellect, dis-je, qui domine sur l'âme et qui est son Père[1], c'est-à-dire le Monde intelligible, Intellect calme qui se meut sans sortir de sa quiétude, qui renferme tout en son sein et qui est tout, qui est à la fois multitude indistincte et multitude distincte : car les idées qu'il contient ne sont pas distinctes comme les raisons [les notions rationnelles] qui sont conçues une à une[2]; toutefois elles ne se confondent pas : chacune d'elles apparait comme distincte des autres, de même que dans une science toutes les notions, bien que formant un tout indivisible, ont cependant chacune leur existence à part[3]. Cette multitude des idées prise dans son ensemble constitue le Monde intelligible : celui-ci est ce qu'il y a de plus près du Premier; son existence est invinciblement démontrée par la raison, comme la nécessité de l'existence de l'âme elle-même; mais, quoique le Monde intelligible soit quelque chose de supérieur à l'âme, il n'est cependant pas encore le Premier, parce qu'il n'est ni un, ni simple, tandis que l'Un, le Principe de tous les êtres, est parfaitement simple.

Qu'est donc le principe supérieur à ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres, à l'Intelligence [à l'Intellect et au Monde intelligible]? Il faut en effet qu'il y ait un principe au-dessus de l'Intelligence : celle-ci aspire bien à être l'Un, mais elle n'est pas l'Un, elle a seulement la forme de l'Un : car, considérée en elle-même, elle n'est pas divisée,

[1] Cette dénomination est empruntée au *Timée* de Platon, p. 37, éd. H. Étienne. — [2] Ficin traduit cette phrase inexactement : « Neque » enim discernitur, sicut rationes in prolatione solent, sed tanquam » rationes jam secundum unum quiddam excogitatæ, etc. » La pensée de Plotin est que l'âme humaine ne conçoit les idées que successivement, tandis que l'Intelligence divine les conçoit toutes simultanément. — [3] Plotin emploie souvent cette comparaison. *Voy. Enn.* IV, liv. IX, § 5; t. II, p. 501.

mais elle est véritablement présente à elle-même; elle ne se démembre point, parce qu'elle est voisine de l'Un, quoiqu'elle ait osé s'éloigner de lui[1]. — Ce qui est au-dessus de l'Intelligence, c'est l'Un même, merveille incompréhensible, dont on ne peut dire même qu'il est être, pour ne point faire de lui l'attribut d'une autre chose, et auquel aucun nom ne convient véritablement. S'il faut cependant le nommer, on peut convenablement l'appeler en général *l'Un*, mais en comprenant bien qu'il n'est pas d'abord quelque autre chose, et ensuite un. C'est pour cela que l'Un est si difficile à connaître en lui-même; il est plutôt connu par ce qui naît de lui, c'est-à-dire par l'Essence, parce que l'intelligence conduit à l'Essence. La nature de l'Un est en effet d'être la source des choses excellentes, la puissance qui engendre les êtres, tout en demeurant en elle-même, sans éprouver aucune diminution, sans passer dans les êtres auxquels elle donne naissance[2]. Si nous appelons ce principe *l'Un*, c'est pour nous le désigner les uns aux autres en nous élevant à une conception indivisible et en amenant notre âme à l'unité. Mais, quand nous disons que ce principe est un et indivisible, ce n'est pas dans le même sens que nous le disons du point [géométrique] et de la monade [de l'unité arithmétique] : car ce qui est un de la manière dont le sont le point et la monade est principe de quantité et n'existerait point s'il n'y avait avant lui l'Essence et le Principe qui est encore avant

[1] Sur cette expression, *Voy.* notre tome II, p. 1, note. — [2] *Voy.* ci-dessus liv. VIII, § 11, p. 515. Ce passage est cité et commenté par le P. Thomassin : « Ut ipsum Primum, ut ipsum Unum quod » supra mentem est, attingat et fruatur mens, opus est ut conscen- » dat tota in principium, in primum, in unum sui. Nam et sum- » mus Deus ea imprimis ratione ipsum Unum vocatur, non quod » unum proprie sit, sed quod tum maxime illum contingat mens » nostra, quum, a multitudine et dispersione sese recolligens, in » unum se totam conglobat. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 338.)

l'Essence. Ce n'est donc point à cette espèce d'un qu'il faut appliquer notre pensée; nous croyons cependant que le point et la monade ont de l'analogie avec l'Un[1] par leur simplicité ainsi que par l'absence de toute multiplicité et de toute division.

VI. En quel sens disons-nous donc *l'Un*, et comment pouvons-nous le concevoir? — Reconnaissons que l'Un est une *unité* beaucoup plus parfaite que le point et la monade : car dans ceux-ci, faisant abstraction de la grandeur [géométrique] et de la pluralité numérique, on s'arrête à ce qu'il y a de plus petit et on se repose dans une chose indivisible, il est vrai, mais qui existait déjà dans un être divisible, dans un sujet autre qu'elle-même; mais l'Un n'est ni dans un sujet autre que lui-même, ni dans une chose divisible. S'il est *indivisible*, ce n'est pas non plus de la même manière que ce qu'il y a de plus petit; tout au contraire, il est ce qu'il y a de plus grand, non par la grandeur [géométrique], mais par la puissance; n'ayant pas de grandeur [géométrique], il est indivisible dans sa puissance : car les êtres qui sont au-dessous de lui sont indivisibles dans leurs puissances, et non dans leur masse [puisqu'ils sont incorporels]. Il faut admettre également que l'Un est *infini*, non comme le serait une masse ou une grandeur qu'on ne pourrait parcourir, mais par l'incommensurabilité de sa puissance. Lors même que vous le concevez comme Intelligence ou comme Dieu, il est encore au-dessus. Lorsque, par la pensée, vous vous le représentez comme l'unité la plus parfaite, il est au-dessus encore; vous tâchez de vous former une idée de Dieu en vous élevant à ce qu'il y a de plus un dans votre intelligence [mais il est encore plus simple] : car il demeure en lui-même et il n'y a en lui rien de contingent.

[1] Kirchhoff lit ταῦτα ὁμοιῶσαι ἐκείνοις, au lieu, de ταῦτα ὁμοίως ἀεὶ ἐκείνοις. Cette correction ne change pas le sens.

On peut encore comprendre[1] qu'il est souverainement un par ce fait qu'*il se suffit à lui-même* (qu'il est *absolu*, *τῷ αὐτάρκει*) : car le principe le plus parfait est nécessairement celui qui se suffit le mieux à lui-même, qui a le moins besoin d'autrui. Or toute chose qui n'est pas une, mais multiple, a besoin d'autrui : n'étant pas une, mais composée d'éléments multiples, son essence a besoin de devenir une; mais l'Un ne saurait avoir besoin de lui-même, puisqu'il est déjà un. Bien plus, l'être qui est multiple a besoin d'autant de choses qu'il en contient en lui : car chacune des choses qui sont en lui n'existant que par son union avec les autres, et non en elle-même, se trouve avoir besoin des autres; de sorte qu'un tel être a besoin d'autrui, soit pour les choses qui sont en lui, soit pour son ensemble. Si donc il doit y avoir quelque chose qui se suffise pleinement à soi-même, c'est assurément l'Un, qui seul n'a besoin de rien soit relativement à lui-même, soit relativement au reste. Il n'a besoin de rien ni pour *être*, ni pour *être heureux*, ni pour *être édifié*. D'abord, étant la cause des autres êtres, il ne leur doit pas l'existence. Ensuite, comment tiendrait-il son bonheur du dehors? En lui, le bonheur n'est pas une chose contingente, c'est sa nature même. Enfin, n'occupant point de lieu, il n'a pas besoin d'un fondement pour être édifié dessus, comme s'il ne pouvait pas se soutenir lui-même; tout ce qui a besoin d'être édifié est inanimé ; c'est une masse prête à tomber si elle n'a point de soutien[2]. Quant à l'Un, [bien loin qu'il ait besoin d'un soutien,] c'est sur lui que sont édifiées toutes les autres choses, c'est lui qui en leur donnant l'existence leur a donné en même temps un lieu où elles fussent placées. Or ce qui demande à être placé dans un lieu ne se suffit pas par soi-même.

[1] Nous lisons avec Kirchhoff ἐννοηθείη au lieu de ἐν οὐ μὴ θείη. — [2] Ce passage est cité par Nicéphore Grégoras, *Histoire de Constantinople*, liv. XX, 1, p. 552.

Ce qui est principe n'a pas besoin de ce qui est au-dessous de lui. Le principe de toutes les choses n'a besoin d'aucune d'elles. Tout être qui ne se suffit pas par lui-même ne se suffit pas parce qu'il aspire à son principe. Si l'Un aspirait à quelque chose, il aspirerait évidemment à n'être plus un, c'est-à-dire, à s'anéantir; mais tout ce qui aspire à quelque chose aspire évidemment au bonheur et à la conservation; ainsi, puisqu'il n'y a pas pour l'Un de bien hors de lui, il n'y a rien qu'il puisse vouloir. Il est le *Bien d'une manière transcendante* (ὑπεράγαθον); il est le Bien, non pour lui-même, mais pour les autres êtres, pour ceux qui peuvent participer de lui.

Il n'y a donc pas de *pensée* dans l'Un, parce qu'il ne doit pas y avoir en lui de différence; ni de mouvement, parce que l'Un est antérieur au mouvement comme à la pensée. Que penserait-il d'ailleurs? Se penserait-il lui-même? Dans ce cas, avant de penser il serait ignorant et il aurait besoin de la pensée, lui qui se suffit pleinement à lui-même. N'allez pas croire d'ailleurs que, parce qu'il ne se connaît pas et qu'il ne se pense pas, il y ait pour cela ignorance en lui. L'ignorance suppose un rapport, elle consiste en ce qu'une chose n'en connaît pas une autre. Mais l'Un, étant seul, ne peut ni rien connaître ni rien ignorer : étant avec soi, il n'a pas besoin de la connaissance de soi; il ne faut même pas lui attribuer ce qu'on appelle *être avec soi* (συνεῖναι), si l'on veut qu'il reste l'Un dans toute sa pureté; il faut au contraire supprimer l'intelligence, la conscience, la connaissance de soi-même et des autres êtres. On ne doit pas le concevoir comme étant *ce qui pense* (τὸ νοοῦν), mais plutôt comme étant la *pensée* (νόησις). La pensée ne pense pas, mais est la cause qui fait penser un autre être[1]; or la cause ne peut être identique à ce qui est causé. A plus forte raison, ce qui est la cause de toutes les choses exis-

[1] Par *pensée* Plotin entend ici évidemment la *puissance intellectuelle en acte*.

tantes ne peut être aucune d'elles. Il ne faut donc pas regarder cette cause comme identique au bien qu'elle dispense, mais la concevoir comme le Bien dans un sens plus élevé, le Bien qui est au-dessus de tous les autres biens[1].

VII. Si, parce que Dieu n'est aucune de ces choses [que vous connaissez], votre esprit reste dans l'incertitude, appliquez-le d'abord à ces choses, puis, de là, fixez-le sur Dieu[2]. Or, le fixant sur Dieu, ne vous laissez distraire par rien d'extérieur : car il n'est pas dans un lieu déterminé, privant le reste de sa présence, mais il est présent partout où il se trouve quelqu'un qui puisse entrer en contact avec lui[3]; il n'est absent que pour ceux qui ne peuvent

[1] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes: « Hinc Plotinus tam crebro ait omnia Deo convenire per modum » principii, non per modum formæ; ipsum nihil omnium esse, sed » omnium auctorem esse et largitorem; itaque non esse bonitatem » et veritatem, sed bonitatis et veritatis datorem et opificem. Hinc » est quod negat idem Plotinus scientia et intelligentia apprehendi » posse Deum, sed præsentia et conscientia et contactu muto. At » vita, sapientia, veritas, justitia et hujusce modi alia per se sub» sistentia et immutabilia per intelligentiam nostram apprehendun» tur et per scientiam : ergo non in his, sed supra hæc quærendus » Deus. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 214.) — [2] Kirchhoff change ici mal à propos θεῷ, *Deo*, en θεῷ, *curre*. Pour construire la phrase, il suffit de sous-entendre στῆσον ἐπί. — [3] Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes : « Fruendus igitur Deus est per » præsentiam maxime intimam, sicut anima seipsa fruitur, etiam » quum se non cogitat; estque Deus semper præsens, sed abest ab » illo anima, dum per simulacra meretricia libidine peregrinatur. » Ut autem præsens fiat anima Deo et eo præsente fruatur, non » magno præsidio aut apparatu opus est; imo alia omnia amoliri » necesse est, omnibus sese nudare, nudamque qualis a parente » suo summo primum effluxit, illi se reddere et repræsentare. Ex » quo minus mirum fit si conditæ primum animæ Deo statim fruebantur, quum nunc, ut ad eamdem fruitionem redintegrentur, » hoc unum eluctari debeant, ut, detersis omnibus quæ ex infimo» rum affrictu inoleverant, nudæ solæque se sistant, quales a solo » solæ effusæ sunt. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 336.)

y réussir[1]. De même que, pour les autres objets, on ne saurait découvrir celui que l'on cherche si l'on pense à un autre, et que l'on ne doit rien ajouter d'étranger à l'objet qu'on pense si l'on veut s'identifier avec lui ; de même ici il faut être bien convaincu qu'il est impossible à celui qui a[2] dans l'âme quelque image étrangère de concevoir Dieu tant que cette image distrait son attention ; il est également impossible que l'âme, au moment où elle est attentive et attachée à d'autres choses, prenne la forme de ce qui leur est contraire. De même encore que l'on dit de la matière qu'elle doit être absolument privée de toute qualité pour être susceptible de recevoir toutes les formes ; de même, et à plus forte raison encore, l'âme doit-elle être *dégagée de toute forme* (ἀνείδεος), si elle veut que rien en elle ne l'empêche d'être remplie et illuminée par la *nature première* (φύσις πρώτη)[3]. Ainsi, après s'être affranchie de toutes les choses extérieures, l'âme se tournera entièrement vers ce qu'il

[1] On peut rapprocher de ce passage les lignes suivantes de Fénelon : « Quand je pense, Seigneur, que tout l'être est en vous, vous » épuisez et vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée ; » je ne sais ce que je deviens : tout ce qui n'est pas vous disparaît, » et à peine me reste-t-il de quoi me trouver encore moi-même. » Qui ne vous voit point n'a rien vu ; qui ne vous goûte point n'a » jamais rien senti : il est comme s'il n'était pas ; sa vie entière » n'est qu'un songe. » (*De l'Existence de Dieu*, 1re partie, fin.) — [2] Au lieu d'ἔχον τά, nous lisons ἔχοντα. — [3] Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Ita præstantissimus » philosophus mentem instar materiæ primæ omnibus formis nu- » dari jubet et speciebus, seipsam quoque nescire ; omnibus specie- » bus quas vel a seipsa, vel ab aliis rebus impressas gerit, exspoliari, » ut Deum hac sua nescientia et informitate felicius apprehendat. » At inter has formas et species sequestrandas quis non videt esse » ipsam quoque sapientiam, justitiam, etc. ? Nam si has servet for- » mas, non erit omnino informis mens et materiæ nudæ similis. » Si has formas servet, non erit in mera nescientia, non seipsam » nesciet : nam et ipsa mens quædam vita, et sapientia, et justitia » est. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 214.)

y a de plus intime en elle; elle ne se laissera détourner par aucun des objets qui l'entourent; elle ignorera toutes choses, d'abord par l'effet même de l'état dans lequel elle se trouvera, ensuite par l'absence de toute conception des formes; elle ne saura même pas qu'elle s'applique à la contemplation de l'*Un*, qu'elle lui est unie; puis, après être suffisamment demeurée avec lui, elle viendra révéler aux autres, si elle le peut, ce commerce céleste (ἡ ἐκεῖ συνουσία). C'est sans doute pour avoir joui de ce commerce que Minos passa pour avoir conversé avec Jupiter [1] : plein du souvenir de cet entretien, il fit des lois qui en étaient l'image, parce que, lorsqu'il les rédigea, il était encore sous l'influence de son union avec Dieu. Peut-être même l'âme, dans cet état, jugera-t-elle les vertus civiles peu dignes d'elle [2], si elle veut demeurer là-haut; c'est ce qui arrive à celui qui a longtemps contemplé Dieu.

[En résumé [3],] Dieu n'est en dehors d'aucun être; il est au contraire présent à tous les êtres, mais ceux-ci peuvent l'ignorer : c'est qu'ils sont fugitifs et errants hors de lui, ou plutôt hors d'eux-mêmes [4] : ils ne peuvent point atteindre celui qu'ils fuient, ni, s'étant perdus eux-mêmes, trouver un autre être. Un fils, s'il est furieux et hors de lui-même, ne

[1] Plotin fait ici allusion à l'*Odyssée*, chant XIX, vers 178 : « Minos, » admis tous les neuf ans aux entretiens du tout-puissant Jupiter. » *Voy.* aussi Platon, *Lois*, liv. I. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 2; t. I, p. 54. — [3] Il paraît y avoir une lacune entre cette phrase et celle qui précède. — [4] *Voy.* le développement de cette pensée dans Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XLIV, dans notre tome I, p. LXXXVI. Elle se trouve aussi dans Fénelon : « O mon Dieu ! si tant » d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle que » vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous » soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme » avec la main; mais les sens, et les passions qu'ils excitent, em- » portent toute l'application de l'esprit... Vous êtes auprès d'eux » et au dedans d'eux; mais *ils sont fugitifs et errants hors d'eux-* » *mêmes.* Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté,

reconnaîtra pas son père. Mais celui qui aura appris à se connaître lui-même connaîtra en même temps d'où il vient[1].

VIII. Si quelque âme s'est connue dans un autre temps, elle sait que son mouvement naturel n'est pas en ligne droite (à moins d'avoir subi quelque déviation), mais qu'il se fait en cercle autour de quelque chose d'intérieur, autour d'un centre. Or le centre, c'est ce dont procède le cercle [qui est l'âme[2]]. L'âme se mouvra donc autour de son centre, c'est-à-dire autour du principe dont elle procède, et, se portant vers lui, elle s'attachera à lui, comme devraient le faire toutes les âmes. Les âmes des dieux se portent toujours vers lui, et c'est là ce qui fait qu'ils sont dieux : car quiconque est attaché au centre [de toutes les âmes] est vraiment dieu[3]; quiconque s'en éloigne beaucoup est un homme qui est resté multiple [qui n'a pas été ramené à l'unité], ou est une brute[4].

» toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine de chastes dé» lices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent vérita» blement, s'ils vous cherchaient au dedans d'eux-mêmes ! Mais » *les impies ne vous perdent qu'en se perdant eux-mêmes*, etc. » (*De l'Existence de Dieu*, 1re partie, fin.)

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 1; t, II, p. 261-262. Fénélon dit aussi, dans le morceau tout platonicien que nous venons de citer : « Parce » que vous êtes trop au dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent » jamais, vous leur êtes un Dieu caché : car ce fond intime d'eux» mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement » où ils sont. » — [2] *Voy. Enn.* II, liv. II, § 2, t. I, p. 162: « S'il en » est ainsi, l'âme se meut autour de Dieu, l'embrasse, s'y attache » de toutes ses forces : car toutes choses dépendent de ce principe; » mais comme elle ne peut s'y unir, elle se meut autour de lui, etc. » Porphyre dit aussi : « L'âme ressemble à une source qui, au lieu » de s'écouler au dehors, reflue circulairement en elle-même » (*Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXII, p. LXXII de notre tome I.) — [3] Cette phrase rappelle un célèbre passage de Platon : « Le chef suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son » char ailé, ordonnant et gouvernant toutes choses, etc. » (*Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 49.) — [4] *Voy.* dans Platon le début du livre IX de la *République*.

Le centre de l'âme est-il donc le principe que nous cherchons? ou bien faut-il concevoir un autre principe vers lequel tous les centres concourent?

Remarquons d'abord que ce n'est que par analogie qu'on emploie les mots de *centre* et de *cercle :* en disant que l'âme est un cercle, on n'entend pas qu'elle soit une figure de géométrie, mais qu'en elle et autour d'elle subsiste la *nature primordiale*[1]; [en disant qu'elle a un centre, on entend que] l'âme est suspendue au Premier principe [par la partie la plus élevée de son être], surtout lorsqu'elle est tout entière séparée [du corps]. Et maintenant, comme nous avons une partie de notre être enfermée dans le corps, nous ressemblons à un homme qui aurait les pieds plongés dans l'eau et le reste du corps placé au-dessus de l'eau: nous élevant au-dessus du corps par toute la partie qui n'est pas immergée, nous nous rattachons par le centre de nous-mêmes au centre commun de tous les êtres, de la même façon que nous faisons coïncider les centres des grands cercles avec celui de la sphère qui les entoure. Si les cercles de l'âme étaient corporels[2], il faudrait que le centre commun occupât un certain lieu pour qu'ils coïncidassent avec lui et qu'ils tournassent autour de lui. Mais puisque les âmes sont de l'ordre des essences intelligibles et que l'Un est encore au-dessus de l'Intelligence, il faut admettre que l'union de l'âme et de l'Un (συναφή) s'opère ici par d'autres moyens que ceux par lesquels l'Intelligence s'unit à l'intelligible[3]. Cette union est en effet beaucoup plus étroite que

[1] C'est la matière. *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 7; t. I, p. 128, note 1. — [2] *Voy.* les *Éclaircissements*, de notre tome I, p. 453. — [3] Le P. Thomassin commente ce morceau en ces termes: « Dum anima » Deum cognoscit, Deo fit præsens; quumque Deo præsentia sint » omnia, fit et omnibus præsens, Deum enim cognoscit anima » non per scientiam, sed per præsentiam; non per intellectum, » sed per contactum; uno suo, quod mente superius est, Unum » mente superius attingit, sicque non intelligendo, sed tangendo,

celle qui est réalisée entre l'Intelligence et l'intelligible par la ressemblance ou par l'identité : elle a lieu en vertu de l'intime parenté qui unit l'âme avec l'Un, sans que rien les sépare. Les corps ne peuvent s'unir entre eux [parce qu'ils ne se laissent pas pénétrer]; mais ils ne sauraient empêcher les essences incorporelles de s'unir entre elles : car ce qui les sépare les unes des autres, ce n'est pas une distance locale, c'est leur distinction, leur différence; lorsqu'il n'y a point de différence entre elles, elles sont présentes l'une à l'autre.

N'ayant point en lui de différence, l'Un est toujours présent; et nous, nous lui sommes présents dès que nous n'avons plus en nous de différence[1]. Lui, il n'aspire pas à nous, ne se meut pas autour de nous; c'est nous, au contraire, qui aspirons à lui. Nous nous mouvons toujours

» melius intelligit. Deum ergo intelligendo, fit illi præsens ; quocirca et mentibus animabusque aliis Deum similiter intelligentibus, et intelligendo præsentibus, fit et ipsa præsens. Omnes ergo intellectuales substantiæ ad hunc modum omnes omnibus et singulæ insunt, quia ipsi Uni et eidem Deo omnes præsentissimæ adsunt; suntque velut circuli plurimi circa idem centrum defixi, sibique mutuo implexi. Etsi enim mentes instar corporum non sese excludant, at nunc perspicuum est quod sese mutuo includant, quum omnes uni communi centro præsentissimæ sint... Sic luculente Plotinus non loco, sed alteritate et dissimilitudine distare inter se incorporeas naturas edocet ; adesse autem et inesse sibi vel mutua similitudine, vel stabili ad Deum tanquam ad commune centrum copulatione. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 248.)

[1] Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes : « Deus ergo a mentibus non abest, ut corpora a corporibus sua et aliena mole discluduntur ; nec ut naturæ intellectuales aliæ ab aliis alteritate sua distant et discrepantia naturæ et affectuum. Deus quum nec ulla corporea mole nec ulla alteritate constet, quippe Unum ipsum simplicissimum, omnium expers, adest utique semper mentibus, suaque identitate et substantiali, ut ita dicam, immeatione iis illabitur, si modo eæ præsentes sint et omnem alteritatem per extranea quævis inhærescentem extergant. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 336.)

autour de lui; néanmoins, nous ne fixons pas toujours sur lui notre regard: nous ressemblons à un chœur de chanteurs qui entoureraient toujours le coryphée, mais qui ne chanteraient pas en mesure parce qu'ils détourneraient de lui leur attention en la portant sur quelque objet extérieur, tandis que, s'ils se tournaient vers le coryphée, ils chanteraient bien et ils seraient véritablement avec lui. De même, nous tournons toujours autour de l'Un, même lorsque nous nous en détachons tout à fait et que nous ne le connaissons plus. Nous n'avons pas notre regard toujours fixé sur l'Un; mais quand nous le contemplons, nous atteignons le but de nos vœux, et nous jouissons du repos[1]; nous ne sommes plus en désaccord et nous formons véritablement autour de lui un chœur divin.

IX. Dans ce chœur, l'âme voit la source de la Vie, la source de l'Intelligence, le principe de l'Être, la cause du Bien, la racine de l'Ame. Toutes ces choses découlent de l'Un sans le diminuer. Il n'est point en effet une masse corporelle; sinon, les choses qui naissent de lui seraient périssables. Or elles sont éternelles, parce que leur principe reste toujours le même, qu'il ne se partage pas pour leur donner naissance, mais qu'il demeure tout entier[2]. Elles durent, comme la lumière dure tant que le soleil dure lui-même[3]. Quant à nous, nous ne sommes point séparés de l'Un, nous n'en sommes point distants, quoique la nature corporelle, en s'approchant de nous, nous ait attirés à elle[4]. Mais c'est en l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons[5] : car il ne nous a pas donné une fois

[1] Plotin emploie ici une expression d'Héraclite, ἀνάπαυλα (*Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 5; t. II, p. 487, note 5), mais il lui donne un autre sens. — [2] C'est une idée empruntée à Numénius. *Voy.* notre tome I, p. CII-CIII. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. III, fin; t. I, p. 193. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 14; t. I, p. 137. — [5] ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα. Ces expressions rappellent les paroles de saint Paul: « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous

pour s'éloigner ensuite de nous ; mais il nous donne toujours, tant qu'il demeure ce qu'il est, ou plutôt tant que nous nous tournons vers lui ; c'est là que nous trouvons le bonheur ; nous éloigner de lui, c'est déchoir. C'est en lui que notre âme se repose : c'est en s'élevant à ce lieu pur de tout mal qu'elle est délivrée des maux ; c'est là qu'elle pense, là qu'elle est impassible, là qu'elle vit véritablement. La vie actuelle, où l'on n'est pas avec Dieu, n'est qu'un vestige, une ombre de la vie véritable. La vie véritable [où l'on est avec Dieu] est l'actualité de l'Intelligence. C'est cette actualité de l'Intelligence qui engendre les dieux en touchant l'Un par une sorte de tact silencieux (ἐν ἡσύχῳ τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ) ; c'est elle qui engendre la beauté, et la justice, et la vertu. Voilà ce que porte dans son sein l'âme remplie de Dieu ; c'est en lui qu'est son principe et sa fin : son principe, parce que c'est de là qu'elle procède ; sa fin, parce que c'est là qu'est le bien où elle tend, et qu'en retournant là, elle redevient ce qu'elle était. La vie d'ici-bas, au milieu des choses sensibles, c'est pour l'âme une chute, un exil, la perte de ses ailes [1].

Ce qui démontre encore que notre bien est là-haut, c'est l'amour qui est inné dans notre âme, comme l'enseignent les descriptions et les mythes qui font de l'Amour l'époux de l'âme [2]. En effet, puisque l'âme, qui est autre que Dieu, procède de lui, il faut nécessairement qu'elle l'aime ; mais, quand elle est là-haut [3], elle a un amour céleste ; ici-bas, elle n'a plus qu'un amour vulgaire : car c'est là-haut

» vivons, que nous sommes mus et que nous sommes ;... puisqu'il » nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » (*Actes*, XVII, 25, 27, 28.)

[1] Ce sont toutes expressions empruntées au *Phèdre* de Platon. *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 7 ; t. II, p. 277. — [2] Plotin fait ici allusion à la fable célèbre de l'Amour et de Psyché, telle qu'elle a été développée par Apulée. — [3] Pour plus de détails, *Voy. Enn.* III, liv. V, § 2 ; t. II, p. 106.

qu'habite Vénus Uranie; ici-bas, il n'y a que la Vénus populaire et adultère[1]. Or toute âme est une Vénus, comme l'indique le mythe de la naissance de Vénus et de l'Amour, qu'on fait naître en même temps qu'elle[2]. Tant qu'elle reste fidèle à sa nature, l'âme aime donc Dieu et veut s'unir à lui, comme une vierge qui est issue d'un noble père et qui est éprise pour un bel Amour[3]. Mais quand, étant descendue dans la génération, l'âme, trompée par les fausses promesses d'un amant adultère, a échangé son amour divin contre un amour mortel, alors, éloignée de son père, elle se livre à toute sorte d'excès; mais enfin, elle a honte de ces désordres; elle se purifie, elle retourne à son père, et elle trouve auprès de lui le vrai bonheur. Quelle félicité est alors la sienne, c'est ce dont ceux qui ne l'ont pas goûtée peuvent juger jusqu'à un certain point par les amours terrestres, en voyant la joie qu'éprouve celui qui aime et qui obtient ce qu'il aime. Mais ces amours mortelles et trompeuses ne s'adressent qu'à des fantômes; elles ne tardent pas à disparaître parce que ce ne sont pas ces apparences sensibles que nous aimons véritablement, qui sont notre bien et que nous cherchons. Là-haut seulement est l'objet véritable de l'amour, le seul auquel nous puissions nous unir et nous identifier, que nous puissions posséder intimement, parce qu'il n'est point séparé de notre âme par l'enveloppe de la chair. Quiconque le connaît connaît ce que je dis[4]: il sait que l'âme vit alors d'une autre vie, qu'elle s'avance vers Dieu, qu'elle l'atteint, le possède, et, dans cet état, reconnaît la présence du dispensateur de la véritable vie[5].

[1] *Voy. Enn.* III, liv. v, § 4; t. II, p. 110. — [2] *Voy. ibid.*, § 7-9; t. II, p. 114-122. — [3] Nous lisons avec M. Kirchhoff *παρθένος καλοῦ* [*πατρός*]. Plotin revient ici à la fable de l'Amour et de Psyché. Cette allusion n'est pas bien indiquée dans la traduction de Ficin qui manque tout à fait de netteté dans ce passage. — [4] *Voy.* le passage de Jean Philopon cité dans notre tome II, p. 245 note 2. — [5] Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes: « Immutabilitatis, quanta

Alors elle n'a besoin de rien de plus : au contraire, elle doit renoncer à toute autre chose pour se fixer en Dieu seul, s'identifier avec lui, retrancher tout ce qui l'entoure. Il faut donc nous hâter de sortir d'ici-bas, nous détacher autant que nous le pouvons du corps auquel nous avons le chagrin d'être encore enchaînés, faire nos efforts pour embrasser Dieu par tout notre être, sans laisser en nous aucune partie qui ne soit en contact avec lui. Alors, l'âme peut voir Dieu et se voir elle-même, autant que le comporte sa nature; elle se voit brillante de clarté, remplie de la lumière intelligible, ou plutôt elle se voit comme une lumière pure, subtile, légère; elle devient Dieu, ou plutôt elle est Dieu. Dans cet état, l'âme est donc comme un feu resplendissant. Si elle retombe ensuite dans le monde sensible, elle est plongée dans l'obscurité.

X. Mais pourquoi l'âme qui s'est élevée là-haut n'y de-

» maxima indulgeri potest naturæ creatæ, ubertas et possessio » summa in visione beata Dei percipiuntur. Mens enim beata ipsum » Unum et omnia simul et semper intelligit, amat, amplectitur, » indivulse et inamissibiliter atque immutabiliter. Sine defatiga- » tione, sine satietate, videt et amat. Videt enim et amat Unum, » ideo sine defatigatione; videt et amat omnia, ideo sine satietate. » Si autem infatigabiliter et insatiabiliter, ergo immutabiliter. Non » quærendo, sed possidendo, non laborando, sed fruendo, videt » et amat Unum omnia; ergo immutabiliter : nam mutatio quærit » et laborat; quies et status possidet et fruitur. Non temporis fluxu, » sed æternitatis statu videt et amat stantem veritatis æternitatem. » Imo non tam videt et amat (nam hæ motiones sunt, ad quærendum magis quam ad fruendum idoneæ), quam Uni ipsi unitur, » et cum Uno unum, cum immutabili immutabilis fit. Nec tam unum » et immutabile evadit ex adhæsione ad Unum quam unum cum » ipso Uno fit, nec aliud jam est quam ipsum Unum; ideoque non » tam immutabile quid fit, quam ipsum incommutabile... Sic Plotinus beatam mentem unum cum Deo fieri tradit, ut nec intelligendo jam moveatur, in eoque ita stet ut status ipse et ipsum » incommutabile quodammodo factus sit. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 272.)

meure-t-elle pas? C'est qu'elle n'est pas encore tout à fait détachée des choses d'ici-bas. Mais un temps viendra où elle jouira sans interruption de la vue de Dieu: c'est quand elle ne sera plus troublée par les passions du corps[1]. La partie de l'âme qui voit Dieu n'est pas celle qui est troublée [l'âme irraisonnable], mais l'autre partie [l'âme raisonnable]; or elle perd la vue de Dieu quand elle ne perd pas cette science qui consiste dans les démonstrations, dans les conjectures et les raisonnements. Dans la vision de Dieu, en effet, ce qui voit n'est pas la raison, mais quelque chose d'antérieur, de supérieur à la raison; si ce qui voit est encore uni à la raison, c'est alors comme l'est ce qui est vu. Celui qui se voit, lorsqu'il voit, se verra tel, c'est-à-dire simple, sera uni à lui-même comme étant tel, enfin se sentira devenu tel. Et même il ne faut pas dire qu'il verra, mais qu'il sera ce qui est vu, si toutefois on peut encore distinguer ici ce qui voit et ce qui est vu, et affirmer que ces deux choses n'en font pas une seule; mais cette assertion serait téméraire: car dans cet état, celui qui voit ne voit pas à proprement parler, ne distingue pas, ne s'imagine pas deux choses; il devient tout autre, il cesse d'être lui, il ne conserve rien de lui-même. Absorbé en Dieu, il ne fait plus qu'un avec lui, comme un centre qui coïncide avec un autre centre: ceux-ci en effet ne font qu'un en tant qu'ils coïncident, et ils font deux en tant qu'ils sont distincts. C'est dans ce sens que nous disons ici que l'âme est *autre* que Dieu. Aussi ce mode de

[1] « O que le temps est incommode! Que de besoins accablants le » temps nous apporte! Qui pourrait souffrir les distractions, les in- » terruptions, les tristes nécessités du sommeil, de la nourriture, » des autres besoins? Mais celle des tentations, des mauvais désirs, » qui n'en serait honteux autant qu'affligé? Malheureux homme » que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? O Dieu! que » le temps est long, qu'il est pesant, qu'il est assommant! O Dieu » éternel, tirez-moi du temps, fixez-moi dans votre éternité! » (Bossuet, *Élévations à Dieu.*)

vision est-il fort difficile à décrire. Comment en effet dépeindre comme différent de nous Celui qui, lorsque nous le contemplions, ne nous apparaissait pas comme autre que nous-mêmes, mais comme ne faisant qu'*un* avec nous?

XI. C'est là sans doute ce que signifie la défense qu'on fait dans les mystères d'en révéler le secret aux hommes qui n'ont pas été initiés: comme ce qui est divin est ineffable, on prescrit de n'en point parler à celui qui n'a pas eu le bonheur de le voir.

Puis donc que [dans cette vision de Dieu] il n'y avait pas deux choses, que celui qui voyait était identique à Celui qu'il voyait, de telle sorte qu'il ne le voyait pas, mais qu'il lui était uni, si quelqu'un pouvait conserver le souvenir de ce qu'il était quand il se trouvait ainsi absorbé en Dieu, il aurait en lui-même une image fidèle de Dieu[1]. Alors en effet il était lui-même un, il ne renfermait en lui aucune différence, ni par rapport à lui-même, ni par rapport aux autres êtres. Pendant qu'il était ainsi transporté dans la région céleste, rien n'agissait en lui, ni la colère, ni la concupiscence, ni la raison, ni même la pensée; bien plus, il n'était plus lui-même, s'il faut le dire, mais, plongé dans le *ravis-*

[1] « Alors nous serons réduits à la parfaite unité et simplicité; mais » dans cette simplicité nous porterons la parfaite image de la Trinité, puisque Dieu, uni au fond de notre être et se manifestant lui-» même, produira en nous la vision bienheureuse qui sera en un » sens Dieu même, lui seul en étant l'objet comme la cause; et par » cette vision bienheureuse, il produira un éternel et insatiable » amour, qui ne sera encore autre chose en un certain sens que » Dieu même vu et possédé; et Dieu sera tout en tous, et il sera tout » en nous-mêmes, un seul Dieu uni à notre fond, se produisant en » nous par la vision, et se consommant en un avec nous par un » éternel et parfait amour. Alors s'accomplira notre parfaite unité » en nous-mêmes et avec tout ce qui possédera Dieu avec nous; et » ce qui nous fera tous parfaitement un, c'est que nous serons, » et nous verrons, et nous aimerons; et tout cela sera en nous » tous une seule et même vie. » (Bossuet, *Élévations à Dieu.*)

sement ou l'*enthousiasme* (ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας), tranquille et solitaire avec Dieu, il jouissait d'un calme imperturbable; renfermé dans sa propre essence, il n'inclinait d'aucun côté, il ne se tournait même pas vers lui-même, il était enfin dans une stabilité parfaite, il était en quelque sorte devenu la stabilité même.

Dans cet état, en effet, l'âme ne s'occupe plus même des belles choses : elle s'élève au-dessus du Beau, elle dépasse le chœur des vertus[1]. C'est ainsi que celui qui pénètre dans l'intérieur d'un sanctuaire laisse derrière lui les statues qui sont placées dans le temple ; ce sont les objets qui se présenteront ensuite les premiers à ses yeux à sa sortie du sanctuaire, après qu'il aura joui du spectacle intérieur, qu'il sera entré en communication intime (συνουσία), non avec une image ou une statue (car ce n'est qu'en sortant qu'il considérera les images et les statues), mais avec la Divinité. Le mot même de spectacle (θέαμα) ne paraît pas convenir ici [pour exprimer cette contemplation de l'âme] ; c'est plutôt *une extase, une simplification, un abandon de soi, un désir de contact, une parfaite quiétude,* enfin *un souhait de se confondre avec ce que l'on contemple dans le sanctuaire*[2]. Quiconque cherche à voir Dieu

[1] L'expression de *chœur des vertus* a été souvent employée par les Stoïciens pour montrer la liaison que les vertus ont entre elles. — [2] ἔκστασις, καὶ ἅπλωσις, καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ, καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν, καὶ στάσις, καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογὴν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Pour faciliter l'intelligence de ces lignes, nous réunissons ici les divers passages où Plotin fait allusion aux mystères :

« Si tu crois que tout est perçu par les sens, tu seras privé de » Dieu. Tu ressembleras à ces hommes qui, dans les fêtes sacrées, » se gorgent d'aliments dont on doit s'abstenir quand on s'approche » des dieux, et qui, regardant cette jouissance comme plus certaine » que la contemplation de la divinité dont on célèbre la fête, s'en » vont sans avoir participé aux mystères.» (*Enn.* V, liv. v, § 11 ; t. III, p. 88.)

d'une autre manière ne saurait jouir de sa présence. Par l'emploi de ces figures mystérieuses, les sages prophètes veulent indiquer comment on voit Dieu. Mais le sage hiérophante, pénétrant le mystère, peut, une fois qu'il est arrivé là, jouir de la vue véritable de ce qui est dans le sanctuaire. S'il n'est pas encore arrivé là, il conçoit du moins que ce qui est dans le sanctuaire est une chose invisible [pour les yeux du corps], que c'est la source et le principe de tout, et il le connait ainsi comme le principe par excellence ; [mais quand il a pénétré dans le sanctuaire], il voit le principe, il entre en communication avec lui, il unit le semblable au semblable, ne laissant de côté rien de ce que l'âme est capable de posséder des choses divines[1].

« Dans les mystères, ceux qui sont admis à pénétrer au fond du » sanctuaire, après s'être dépouillés, s'avancent complétement nus... » La divinité reste cachée au fond du sanctuaire et ne se montre pas » au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes. » (*Enn.* I, liv. VI, § 7 et 8 ; t. I, p. 108 et 110.)

« Invoquons d'abord Dieu même, non en prononçant des pa- » roles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui par la prière; or la » seule manière de le prier, c'est de nous avancer solitairement vers » l'Un qui est solitaire. Pour contempler l'Un, il faut se recueillir » dans son for intérieur, comme dans un temple, et y demeurer » tranquille, en extase ; puis considérer les statues qui sont pour » ainsi dire placées dehors [l'Ame et l'Intelligence], et avant tout la » statue qui brille au premier rang [l'Un], en le contemplant de la » manière que sa nature l'exige. » (*Enn.* V, liv. I, § 6 ; t. III, p. 13.)

« Toutes les essences sont dans le monde intelligible comme au- » tant de statues qui sont visibles par elles-mêmes, dont le spec- » tacle donne aux spectateurs une ineffable félicité. » (*Enn.* V, liv. VIII, § 4 ; t. III, p. 115.)

Enfin, Plotin dit ci-dessus (p. 562, au commencement du § 11) : « Comme ce qui est divin est ineffable, on prescrit de n'en point » parler à celui qui n'a pas eu le bonheur de le voir. »

[1] Ce magnifique morceau de Plotin est assurément ce que l'antiquité nous a laissé de plus beau sur les vérités religieuses enseignées dans les mystères d'Éleusis. Il semble inspiré par les conceptions les

Avant d'obtenir la vision de Dieu, l'âme désire ce qui lui reste à voir : or, pour qui est monté au-dessus de toutes choses, ce qui reste à voir, c'est Celui-là même qui est au-dessus de toutes choses. En effet, la nature de l'âme n'ira jamais au non-être absolu; en s'abaissant, elle tombera dans le mal, par conséquent, dans le non-être, mais non dans le non-être absolu. Si elle suit la route contraire, elle arrivera non à une chose différente, mais à elle-même. De ce qu'elle n'est alors dans aucune chose différente d'elle, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit dans aucune chose : elle est en elle-même. Or, celui qui est en lui-même, sans être dans l'Être, est nécessairement en Dieu. Il cesse alors lui-même d'être une essence, il devient supérieur à l'Essence en tant qu'il entre en communication avec Dieu. Or, celui qui se voit ainsi devenu Dieu a en lui-même une image de Dieu; et s'il s'élève au-dessus de lui-même, s'il devient comme une image qui viendrait se confondre avec son modèle, il atteindra le terme de son ascension. Ensuite, quand il aura perdu la vue de Dieu, il pourra encore, réveillant la vertu qu'il a conservée en lui, et considérant les perfections qui ornent son âme, remonter à la région céleste, s'élever par la vertu à l'intelligence, et par la sagesse à Dieu même.

plus sublimes de Platon et d'Aristote, parmi les philosophes, de Pindare, parmi les poëtes : « Heureux, disait Pindare, qui a vu les mys- » tères d'Éleusis, avant d'être mis sous terre ! Il connaît les fins de » la vie et le commencement donné de Dieu. » (Éd. Boissonade, Fragments, p. 293. *Voy.* M. Villemain, *Essais sur le génie de Pindare*, p. 26.) L'idée exprimée dans ces vers de Pindare est développée par Plotin dans un beau passage qui se termine par ces lignes : « Avant de sortir de la vie, l'homme sage connaît quel » séjour l'attend nécessairement, et l'espérance d'habiter un jour » avec les dieux vient remplir sa vie de bonheur. » (*Enn.* IV, liv. IV, § 45; t. II, p. 405.) Plotin dit encore ailleurs : « C'est donc avec sa- » gesse qu'on enseigne dans les mystères que l'homme qui n'aura » pas été purifié séjournera, dans les enfers, au fond d'un bourbier.» *Enn.* I, liv. VI, § 6; t. I, p. 107.)

Telle est la vie des dieux; telle est aussi celle des hommes divins et bienheureux : détachement de toutes les choses d'ici-bas, dédain des voluptés terrestres, fuite de l'âme vers Dieu qu'elle voit seule à seul[1].

[1] « La félicité des justes n'est pas fugitive, disait Pindare... Au-» dessous de la voûte céleste, à l'entour de la terre, volent les âmes » des impies dans de cruelles douleurs, sous l'étreinte de maux » qu'on ne peut fuir. Mais, habitantes du ciel, les âmes des justes » chantent harmonieusement dans des hymnes le *grand bienheu-* » *reux.* » (Fragments traduits par M. Villemain, *Essais sur le génie de Pindare*, p. 25-26.) La même idée est développée dans l'*Invocation* de Porphyre dont on trouvera ci-après la traduction, p. 626.

NOTES

ET

ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTES

ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

CINQUIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES.

Ce livre est le dixième dans l'ordre chronologique (*Voy.* Porphyre, *Vie de Plotin*, § 4; t. I, p. 6).

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor: *Select Works of Plotinus*, p. 252.

Les paragraphes 1, 4, 6, ont été traduits en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire: *De l'École d'Alexandrie*, p. 251.

Les sources auxquelles Plotin a puisé sont, comme nous l'avons indiqué dans les notes, divers dialogues de Platon, savoir le *Phèdre* (*Voy.* ci-dessus p. 23), le *Timée* (p. 18, 23), l'*Alcibiade* (p. 36), le *Cratyle* (p. 9, 16), les *Lois* (p. 16), la *Lettre* 2 du même philosophe (p. 18); et la *Métaphysique* d'Aristote (p. 10, 21).

Ce livre est assurément le plus parfait et le plus important de Plotin sous le rapport du fond comme sous celui de la forme.

Le style, par la majesté des expressions, le caractère oriental et biblique des images, l'inspiration religieuse qui s'y fait sentir

partout, et qui a frappé les Pères de l'Église (comme on en peut juger par les citations et les imitations qu'ils en ont faites), reproduit la manière de Platon, en même temps que la pensée, par sa vigueur et sa concision, rappelle et dépasse, ce semble, la profondeur d'Aristote dans le livre XII de sa *Métaphysique*. Il y a en outre nouveauté sous le rapport de la forme : ce livre n'est en effet ni un dialogue paré des charmes de l'éloquence comme les écrits de Platon, ni une leçon sèche et didactique comme les traités d'Aristote : c'est, comme les *Méditations chrétiennes* de Malebranche et les *Méditations sur l'Évangile* de Bossuet, la *méditation* d'une âme solitaire et recueillie, ravie dans la contemplation de Dieu.

L'enchainement dans lequel Plotin présente ici ses idées offre la réunion des deux procédés qui constituent sa méthode. D'abord, *convertissant et ramenant l'âme à Dieu* par une marche ascendante et rétrograde (qu'il nomme *analyse*, t. I, p. 66), il l'élève successivement de la Nature à l'Ame universelle, de l'Ame universelle à l'Intelligence, de l'Intelligence à l'Un. Puis, arrivé au sommet du monde intelligible, suivant alors une marche inverse, qui reproduit le mouvement progressif de la création (mouvement qu'il nomme *procession*, t. III, p. 59), il redescend de l'Un à l'Intelligence, de l'Intelligence à l'Ame universelle ; c'est la synthèse.

Enfin, sous le rapport du fond, ce livre est le point central de la théologie de Plotin, parce qu'il y expose la nature, la génération et les rapports des trois Hypostases ; il est le seul où notre auteur ait essayé de présenter un résumé systématique de ses idées. Chaque formule est l'indication d'une théorie développée ailleurs. Tous les autres livres de l'*Ennéade* V et de l'*Ennéade* VI ne sont que des mémoires sur quelqu'une des questions dont ce livre énonce la solution sans en donner la démonstration. C'est pourquoi nous allons offrir au lecteur un résumé général de la théorie des trois hypostases pour lui indiquer où il doit chercher les développements qui manquent ici.

§ I. RÉSUMÉ GÉNÉRAL DE LA THÉORIE DES TROIS HYPOSTASES.

I. HYPOSTASE. Le titre d'*hypostase* (ὑπόστασις) s'applique également à l'*Ame universelle*, à l'*Intelligence* et à l'*Un* (ou *Bien*). Comme, dans le système de Plotin, l'Ame, l'Intelligence et l'Un sont les *principes* (ἀρχαί) de toutes choses, Porphyre les nomme dans le titre de ce livre ὑποστάσεις ἀρχικαί, *hypostases principales*, c'est-à-dire *qui jouent le rôle de principes*.

Plotin ne définit nulle part ce qu'il entend par *hypostase;* mais le sens qu'il attache à ce mot peut se déduire de plusieurs passages où il l'applique à l'Ame, à l'Intelligence et à l'Un.

« L'Ame est l'*acte* et le *verbe* de l'Intelligence. Elle est la *vie* qui s'en échappe pour former une autre *hypostase*. Elle est l'*hypostase* qui procède de l'Intelligence, et, quand elle la contemple, elle est la raison en acte... L'Intelligence rend l'Ame plus divine parce qu'elle l'engendre et qu'elle lui accorde sa présence. Rien ne sépare l'une de l'autre que la distinction de leur *essence.* » (T. III, p. 8.)

« Puisque l'Un est immobile, c'est sans consentement, sans volonté, sans aucune espèce de mouvement, qu'il produit l'*hypostase* qui tient le second rang. C'est le rayonnement d'une lumière qui s'en échappe sans troubler sa quiétude, semblable à la splendeur qui émane perpétuellement du soleil sans qu'il sorte de son repos, et qui l'environne sans le quitter. Ainsi toutes choses, tant qu'elles persévèrent dans l'être, tirent nécessairement de leur propre essence et produisent au dehors une certaine nature qui dépend de leur puissance et qui est l'image de la puissance dont elle provient... L'Intelligence est le *verbe* et l'*acte* de l'Un.., Quand Celui qui engendre est souverainement parfait, Celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct. » (T. III, p. 13-15.)

« Le Bien demeure en lui-même.., Comme son *existence* (ὑπόστασις) est en même temps son *acte* (ἐνέργεια), son être (εἶναι) n'est pas plus selon son acte que son acte n'est selon son être. On ne peut donc pas dire de lui qu'il agit selon sa nature, ni que son *acte* et que sa *vie* (ζωὴ) se ramènent à son *essence* (οὐσία). Mais son *essence* et son *acte* étant intimement unis et coexistant de toute éternité, il en résulte que ces deux choses constituent un seul et même principe, qui dépend de lui-même et ne dépend de nulle autre chose.., Comme en lui la chose qui coexiste et celle avec laquelle elle existe ne font qu'un, comme en lui encore ce qui désire ne fait qu'un avec ce qui est désirable, et que ce qui est désirable remplit le rôle d'*hypostase* et de *sujet* (ὑποκείμενον), ici encore nous apparait l'identité du *désir* et de l'*essence*... La *première hypostase* (ὑπόστασις πρώτη) ne consiste pas dans une chose inanimée ni dans une vie irrationnelle... Dieu se porte en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il aime, c'est-à-dire *se donnant l'existence à lui-même* (ὑποστήσας ἑαυτόν), parce qu'il est un *acte immanent* (ἐνέργεια μένουσα), et que ce qu'il y a de plus

aimable en lui-même constitue une sorte d'intelligence... Il ne faut pas craindre d'admettre que l'*acte premier* n'a point d'essence, mais il faut considérer l'acte de Dieu comme étant son *existence* même (ὑπόστασις.) Si l'on séparait en lui l'*existence* d'avec l'*acte*, le Principe parfait par excellence serait incomplet et imparfait... Puisqu'avant tous les temps il était ce qu'il est, il faut, lorsqu'on dit *qu'il s'est fait lui-même*, entendre qu'*avoir fait* et *lui-même* sont inséparables : car son *être* (εἶναι) est identique à son *acte créateur* (τῇ ποιήσει), et si je puis m'exprimer ainsi à sa *génération éternelle* (γεννήσει ἀϊδίῳ). » (T. III, p. 507, 522-523, 531-532.)

De ces passages, il résulte que Plotin entend par *hypostase* l'*existence substantielle*. Quoique ce sens ait de l'analogie avec celui que les Pères de l'Église donnent à ce mot, il y a cependant une différence essentielle à cause de la distinction qu'ils établissent entre l'*essence* et l'*hypostase*, qu'ils nomment aussi *personne*. Nous nous bornerons à citer ici deux passages, l'un de saint Basile, l'autre de saint Augustin, pour éclaircir ce point :

Ἐπεὶ οὖν τὸ μέν τι κοινὸν ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι, τὸ δὲ ἰδιάζον ὁ λόγος ἐνεθεώρησεν, ὁ μὲν τῆς κοινότητος λόγος εἰς τὴν οὐσίαν ἀνάγεται, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον ἑκάστου σημεῖόν ἐστι. (Saint Basile, *Lettre* XXXVIII; t. III, p. 120, éd. Garnier.)

« Puisque nous avons reconnu qu'il y a dans la sainte Trinité quel- » que chose de commun et quelque chose de particulier, ce qui est » commun constitue l'*essence* (ou la *substance*), et l'*hypostase* (ou » la *personne*) est le caractère particulier de chacun. »

« *Essentiam* dico, quæ οὐσία græce dicitur, quam usitatius *substan-* » *tiam* vocamus. Dicunt quidem et illi *hypostasim;* sed nescio quid » volunt interesse inter *usiam* et *hypostasim;* ita ut plerique nostri » qui hæc græco tractant eloquio dicere consueverint μίαν οὐσίαν, » τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine *unam essentiam, tres substan-* » *tias*. Sed quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit ut hoc » intelligatur quum dicimus *essentiam* quod intelligitur quum dici- » mus *substantiam*, non audemus dicere *unam essentiam, tres* » *substantias*, sed *unam essentiam* vel *substantiam*, *tres* autem » *personas*[1]. » (S. Augustin, *De Trinitate*, V, 9.)

Il y a donc cette différence entre Plotin et les Pères de l'Église que ceux-ci distinguent l'*hypostase* de l'*essence* tandis que Plotin les confond. Cette différence tient à ce que les trois personnes de

[1] *Voy.* dans notre tome I (p. 322) un passage important de saint Augustin sur la différence qui existe entre la Trinité chrétienne et la Trinité néoplatonicienne. *Voy.* encore ci-après l'opinion de S. Cyrille, p. 626.

la Trinité chrétienne sont égales et consubstantielles, tandis que les trois hypostases admises par les Néoplatoniciens sont évidemment inégales, quoique dans quelques passages Plotin s'exprime en parlant du Verbe presque dans les mêmes termes que les Pères de l'Église[1].

II. TROISIÈME HYPOSTASE, L'AME UNIVERSELLE. L'essence de l'*Ame universelle* (ἡ ψυχὴ τοῦ παντός) est intermédiaire entre l'essence divisible des corps et l'essence indivisible de l'Intelligence : elle est *divisible*, parce qu'elle anime toutes les parties de l'univers ; elle est *indivisible*, parce qu'elle est tout entière dans tout l'univers et dans chacune de ses parties (t. II, p. 256, 259). Elle possède donc l'*ubiquité*, et elle est à la fois *une* et *infinie* (t. III, p. 304-340).

L'Ame constitue le *monde de la vie* (ὁ τῆς ζωῆς κόσμος), parce qu'elle fait participer tous les corps à l'existence (t. III, p. 330). A ce titre, elle renferme en son sein toutes les *essences vivantes*, distinctes d'elle chacune, mais non séparées (t. III, p. 332). C'est de cette manière que *toutes les âmes ne forment qu'une seule Ame*, tout en conservant leur individualité et leur liberté (t. II, p. 263-282, 494-502, 516-517). C'est également de cette manière que s'explique la *sympathie* qui unit toutes les parties de l'univers (t. II, p. 379-407).

Par sa *procession*, l'Ame est descendue dans le corps de l'univers, c'est-à-dire lui a communiqué la vie (t. II, p. 284-298, 482-493). Considérée à ce point de vue, elle comprend deux parties analogues aux deux parties de l'âme humaine (qui sont l'âme raisonnable et l'âme irraisonnable), savoir la *Puissance principale de l'Ame* et la *Puissance naturelle et génératrice* (ou la *Nature*). — 1° La Puissance principale de l'Ame contemple l'Intelligence divine et conçoit les *idées* ou *formes pures*, dont l'ensemble constitue le monde intelligible (t. I, p. 191-193 ; t. II, p. 217-218). — 2° La Puissance naturelle et génératrice reçoit de la Puissance principale de l'Ame les idées sous la forme de *raisons séminales*, dont l'ensemble constitue la *Raison totale de l'univers* (t. I, p. 182-184 ; t. II, p. 396). Comme la raison séminale de chaque individu comprend tous les modes de l'existence du corps qu'elle anime, et que la Raison totale de l'univers comprend les raisons séminales de tous les individus, il en résulte que *l'Ame contient et administre l'univers par la Raison*, c'est-à-dire fait arriver à l'existence et développe successivement dans le monde sensible toutes les raisons séminales contenues et

[1] *Voy.* notamment *Enn.* V, liv. I, § 6 ; t. III, p. 15, et note 1.

coordonnées dans la Raison totale de l'univers. Pour cela, elle n'a pas besoin de raisonner. Il lui suffit d'un acte d'imagination par lequel, tout en demeurant en elle-même, elle produit à la fois la *matière* et les *raisons séminales* qui, en donnant la forme à la matière et en la façonnant, constituent tous les êtres vivants (t. I, p. 188-193; t. II, p. 211-218, 259, 286-287, 349-350). — L'action que l'Ame exerce comme Puissance naturelle et végétative constitue le Destin qui est subordonné à l'Intelligence (t. I, p. 182, 188, 191, 472; t. II, p. 5, 16-18, 76, 80, 211-218, 279, 284-288, 344-354). Les diverses puissances par lesquelles l'Ame administre l'univers pour le bien général sont des démons (t. II, p. 113, 533).

Puisque c'est l'Ame universelle qui a donné à la matière son existence et ses qualités, c'est elle qui, en créant l'univers, a en même temps constitué l'*étendue* par sa *procession* : car la grandeur matérielle de chacune des choses qui tombent sous les sens a pour cause la grandeur idéale qui se trouve dans sa forme intelligible (t. II, p. 163-168).

L'Ame est le principe du *temps* comme elle est celui de l'étendue. Elle le produit par la durée et la variété de sa propre vie, par la longueur de l'action au moyen de laquelle elle fait subsister et elle meut l'univers. Le temps est ainsi dans l'Ame et avec l'Ame, comme l'Éternité est dans l'Intelligence et avec l'Intelligence (t. II, p. 196-209).

L'Ame agit sans cesse pour faire subsister l'univers : car il est éternellement produit; il n'a pas eu de commencement et il n'aura pas de fin (t. I, p. 264; t. II, p. 20).

Puisque, sans cesser d'être impassible, l'Ame universelle réalise dans la matière, en lui communiquant la vie et le mouvement, les formes qu'elle reçoit elle-même de l'Intelligence, elle est la *Raison totale de l'univers* (t. II, p. 24, 48-50, 61-63, 74, 80, 343-348); elle fait de lui l'Animal un et universel (t. I, p. 182; t. II, p. 27, 40, 83-87, 384, etc.), doué de toutes les perfections (t. II, p. 293).

Elle y fait régner l'ordre et la justice. — 1° L'*ordre* règne dans l'univers parce que toutes choses procèdent d'un principe unique et conspirent à un but unique; tout en remplissant chacune un rôle particulier, elles se prêtent un mutuel concours; les actions qu'elles produisent et les passions qu'elles subissent sont toutes coordonnées dans l'harmonie générale de l'univers, où l'Ame donne à chaque être des fonctions conformes à sa nature et réalise ainsi *la variété dans l'unité* afin que la vie soit mobile et multiple (t. I, p. 173-176; t. II, p. 54-70, 279, 290, 404, etc.). — 2° La *justice* règne dans l'univers parce que les âmes sont punies ou récompensées par les conséquences naturelles de leurs actions : car, lorsqu'elles exercent

leurs facultés raisonnables, elles restent libres et sont récompensées de leurs vertus par le bonheur dont elles jouissent en menant une vie conforme à celle de la divinité ; lorsqu'elles s'abandonnent aux inclinations vicieuses nées de leur commerce avec les choses extérieures, elles en sont punies en devenant esclaves de l'ordre physique de l'univers et en ayant un sort moins heureux dans la génération suivante (t. I, p. 177-187 ; t. II, p. 15-18, 30-52, 57-60, 64-83, 90-101, 290-256, 404-407, etc.).

III. DEUXIÈME HYPOSTASE, L'INTELLIGENCE. Ce qui constitue l'*Intelligence*, *νοῦς*, c'est l'unité consubstantielle de l'*Être* et de la *Pensée :* car l'Être est l'Intelligence qui demeure en elle-même, la Pensée est l'Intelligence qui contemple l'Être ; l'Être et la Pensée sont donc *identiques*. Mais la Pensée n'existe, en tant que Pensée, que parce qu'elle pense l'Être ; l'Être n'existe en tant qu'Être que parce qu'il fait penser la Pensée ; l'Être et la Pensée sont donc *différents* en tant qu'ils forment une dualité (t. I, p. 259-261 ; t. II, p. 224, 239 ; t. III, p. 10 12). En outre, en tant que la Pensée est acte, il y a *mouvement ;* en tant que l'Être existe toujours de la même manière, il y a *stabilité*. L'*Être*, la *Différence*, l'*Identité*, le *Mouvement* et la *Stabilité* sont donc les *cinq genres* dont dérivent toutes choses (t. III, p. 11, 215-219).

L'Intelligence est *indivisible*, parce que, soit comme Être, soit comme Raison, elle est partout présente tout entière (t. II, p, 254 ; t. III, p. 341-363). Elle est *une* et *infinie :* car, étant le *lieu de la pensée*, *τῆς νοήσεως τόπος*, elle contient dans son unité la pluralité des intelligences particulières, qui subsistent en elle avec leur individualité propre et avec lesquelles elle est dans le même rapport que le genre avec ses espèces (t. II, p. 482 ; t. III, p. 237-239, 274, 324-344, 347).

L'Intelligence est *immuable*, parce qu'elle a une vie permanente, qu'elle possède toujours toutes choses à la fois dans le présent, sans pouvoir rien acquérir ni rien perdre (t. II, p. 228) ; c'est dans cette disposition que consiste l'*Éternité* (t. II, p. 174-181) ; c'est aussi en elle que consiste l'*indépendance* de l'Intelligence (t. III, p. 501).

L'Intelligence contient en elle le *monde intelligible*, qui consiste dans l'ensemble des *idées*, *ἰδέαι*, *εἴδη*, *μορφαί*, *λόγοι*. — 1° Par rapport à l'Intelligence, les idées sont ses *actes*, ses *pensées* ou *intellections*, *νοήσεις*, dans chacune desquelles ce qui est pensé, ce qui pense et la pensée elle-même ne font qu'un seul et même acte, savoir la *pensée substantielle*, *οὐσιώδης νόησις* (t. III, p. 40, 141, 394). En effet, par cela seul que l'Intelligence existe réellement, elle pense les *essences*, *οὐσίαι*, ou *êtres véritables*, *ὄντα*, et, en les pensant, elle les fait exister à l'état de *natures intellectuelles et vivantes*

(t. III, p. 74, 117, 137, 142). De là vient que dans la pensée, νόησις, la *forme* qui est l'objet de la pensée, εἶδος, μορφή, et l'idée, ἰδέα, sont une seule et même chose (t. III, p. 141-142). Les *idées* sont conçues toutes à la fois par l'Intelligence, et cependant elles sont distinctes comme les diverses notions qui forment une seule science (t. III, p. 375, 546). — 2° Par rapport au monde sensible, les idées sont à la fois des essences et des puissances (t. III, p. 123) : comme *essences*, elles sont les *modèles*, παραδείγματα, les *archétypes*, ἀρχέτυπα, les *formes* intelligibles des choses, εἴδη, μορφαί (t. III, p, 119, 121, 137, 141-142) ; comme *puissances*, elles contiennent la *raison d'être* des choses (t. III, p. 410-426), elles sont les *formes premières et créatrices*, πρῶτα τὰ ποιοῦντα (t. III, p. 49), les *raisons*, λόγοι, que l'Intelligence transmet à l'Ame universelle (t. I, p. 191, 259 ; t. III, p. 135-136), et auxquelles la matière participe parce qu'elles sont partout présentes tout entières (t. II, p. 149-170 ; t. III, p. 350-352, 360). — Il y a des idées non-seulement des *universaux*, τὰ καθ' ὅλου, tels que l'Homme en soi (t. III, p. 146), mais encore des idées des *individus*, τὰ καθ' ἕκαστα, tels que Socrate (t. III, p. 102-106). La *forme individuelle*, εἶδος ἄτομον, est contenue dans la multiplicité de l'Intelligence une et infinie comme l'espèce l'est dans le genre (t. III, p. 439). Il y a des idées de tous les êtres qui existent dans la nature, non-seulement des êtres intelligents et raisonnables, mais encore des êtres privés d'intelligence et de raison : ces idées sont toutes également des natures intellectuelles et vivantes ; elles diffèrent entre elles seulement en ce qu'elles manifestent à des degrés divers l'intelligence et la vie (t. III, p. 143-145, 427-439). — Il n'y a pas d'idées des accidents ni des choses viles (t. III. p. 148).

Les idées sont les *nombres premiers et véritables* contenus dans le *Nombre universel et essentiel* (t. III, p. 379-396). L'Intelligence est la *dyade* formée par la dualité de l'Être et de la Pensée, et déterminée par l'Un absolu. Le Nombre qui dérive de la Dyade et de l'Un constitue toutes les idées et tous les nombres ; il est donc la source et la base de l'existence pour tous les êtres ; à ce titre, il est infini (t. III, p. 11-12, 66, 404). — C'est en contemplant les essences qu'elle contient et leurs propriétés que l'Intelligence produit le Nombre, la Quantité, la Qualité et la Figure (t. III, p. 239-241).

Puisque l'Intelligence contient en elle toutes les *idées* et tous les *nombres*, essences et causes de toutes les choses qui existent (t. III, p. 379), elle est l'*Animal premier* qui réunit en lui la Vie parfaite et la Sagesse suprême (t. III, p. 240, 376-377, 393, 404-406). Elle est donc la *cause*, l'*archétype* et le *paradigme de l'univers*, qu'elle fait subsister toujours de la même manière ; c'est en cela que consiste la

Providence universelle (t. II, p. 21; t. III, p. 406, 414). Comme l'univers est une image aussi parfaite que possible de l'Intelligence divine, il est bon, et le *mal* qui s'y trouve n'est que le moindre degré du bien (t. II, p. 26-36. *Voy.*, pour la théorie complète du *mal*, t. II, p. 508-509).

A un autre point de vue, l'Intelligence est encore, en sa qualité de modèle du monde sensible, le type de la *Beauté*. Les *idées* ou *formes substantielles* renferment au degré le plus éminent toutes les perfections dont nous admirons l'image dans les objets sensibles (t. III, p. 117-131), et elles brillent de la grâce qu'elles reçoivent du Bien (t. III, p. 441-454) : car le Bien est la source de toute beauté parce qu'il est la Beauté transcendante (t. III, p. 89-90, 471).

IV. Première hypostase, l'Un et le Bien. La *première hypostase*, ὑπόστασις ἡ πρώτη, est réellement ineffable, et l'on ne peut indiquer ce qu'elle est qu'en disant ce qu'elle n'est pas (t. I, p. 256; t. III, p. 80, 543). Pour nous désigner à nous-mêmes ce principe autant que la chose est possible, nous l'appelons l'*Un*, τὸ ἕν, et le *Bien*, τὸ ἀγαθόν, ou encore le *Premier*, τὸ πρῶτον, et l'*Absolu*, τὸ αὔταρκες (t. I, p. 257 ; t. II, p. 248-249).

1° L'*Un* est souverainement *simple* et *indivisible* (t. I, p. 257 ; t. III, p. 26, 57, 547-548). A ce titre, il est supérieur à l'Intelligence et à l'Être (t. II, p. 529 ; t. III, p. 53-61, 66-68, 76-80, 89-93, 95-99). Il est au-dessus de toutes les choses et leur donne leur forme en les faisant participer à l'unité (t. III, p. 77-78, 523). Il est partout et nulle part, ou plutôt il est ce qu'on nomme *partout* et *de toutes parts* (t. II, p. 243-244 ; t. III, p. 85, 523). Il est *infini*, parce qu'il est affranchi de toute détermination et qu'il possède une puissance incommensurable (t. III, p. 80, 88, 511, 548). Il est *unique*, parce qu'il est meilleur que toutes choses (t. III, p. 507, 510). Il possède ainsi le rang suprême, ou plutôt il est *suprême* (ὑπέρτατος), parce qu'il a toutes choses sous sa dépendance (t. III, p. 523-524). Il est *la raison une qui embrasse tout*, le *nombre un ;* ou bien encore, il est *le dehors*, parce qu'il comprend tout, et *le dedans*, parce qu'il est la profondeur la plus intime de tout (t. III, p. 527) ; en un mot, il est le principe dont toutes choses procèdent par le rayonnement, par la surabondance et l'effusion de sa puissance (t. II, p. 230-234 ; t. III, p. 17, 26-27, 57, 547) ; il est *la suprême réalité* (t. III, p. 88); c'est sur lui que sont édifiées toutes choses (t. III, p. 549).

Pour s'élever à lui, il faut ramener l'âme à l'unité (t. III, p. 544), et le saisir par une sorte de contact intellectuel; on sait qu'on l'a vu quand une lumière soudaine a éclairé l'âme (t. III, p. 62, 75, 83, 477, 561-563). Cette vision plonge l'âme dans le ravissement

et lui procure une félicité ineffable (t. III, p. 473-476, 553-565).

2° Le Bien est *le désirable même* (t. III, p. 458, 506). A ce titre, il n'est point par hasard ce qu'il est (t. III, p. 507). Comme son existence, son essence et son acte ne font qu'un, dans son existence est nécessairement contenu l'acte de se choisir et de se vouloir soi-même, parce qu'il n'y avait aucune autre chose que le Bien eût souhaité d'être (t. III, p. 519). Il est l'indépendance même et l'auteur de toute liberté (t. III, p. 508, 516, 518) : car il est cause de lui-même, il est par lui-même, il est Lui en vertu de lui-même ; il est Lui d'une manière suprême et transcendante (t. III, p. 521). Il y a en lui identité du *désir* et de l'*essence*, parce qu'il s'aime lui-même et qu'il se donne ainsi l'existence à lui-même. Il est donc un *acte immanent*, et ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue *une sorte d'intelligence;* par son inclination vers lui-même et son immanence, il est une action vigilante, c'est-à-dire une *supra-intellection éternelle* (t. III, p. 523-524), parce qu'il a une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même (t. III, p. 67, 483). Il est l'*acte premier* en ce sens qu'il est le Premier procédant de lui-même, que son être est identique à son acte créateur et à sa génération éternelle (t. III, p. 532). Il est *le Premier* non par l'ordre, mais par sa puissance parfaitement libre, puisqu'il se commande à lui-même (t. III, p. 533). Il est *l'Absolu*, parce qu'il est dans une souveraine indépendance de toutes choses (t. III, p. 61, 64.)

Supérieur à l'Intelligence, le Bien est la *cause de la cause ;* il est *cause d'une manière suprême, contenant à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui* (t. III, p. 521, 529). Il est *le convenable*, et pour lui-même, puisqu'il est ce qu'il a voulu être, et pour les autres êtres, puisqu'il a projeté sur eux ce qu'il a voulu, qu'il a donné à chacun d'eux sa forme (t. III, p. 511-512). Il est donc la *Puissance universelle véritablement maîtresse d'elle-même, l'acte premier qui s'est manifesté tel qu'il était convenable qu'il fût* (t. II, p. 229 ; t. III, p. 511, 530). C'est à ce titre qu'il reçoit le nom de Providence (t. III, p. 484).

Puisque le Premier principe est le désirable même, toutes choses aspirent à lui, tandis que lui n'aspire à rien. Il est donc le Bien, non pour lui-même, mais pour les autres êtres qui participent de lui dans la mesure où ils en sont capables ; il est le *Bien d'une manière transcendante* (t. II, p. 227-228, 235-237 ; t. III, p. 550).

3° C'est une loi universelle que tout ce qui est parfait engendre pour manifester sa bonté. La *Puissance première* et *infinie*, étant le Bien même, ne pouvait rester renfermée en elle-même par une sorte de jalousie (t. III, p. 14, 65, etc.). Elle a donc engendré l'Intel-

ligence. L'Intelligence à son tour a engendré l'Ame, et l'Ame a engendré ce qui est inférieur à l'ordre des choses divines (t. III, p. 13-18, 87). Mais ce qui est engendré est toujours moins parfait et moins simple que ce qui l'engendre, et la génération des choses offre ainsi une *procession descendante* (t. I, p. 129; t. III, p. 59, etc.).

Une autre loi également universelle, c'est que l'être qui est engendré se tourne vers son principe générateur pour en recevoir la *forme* qui le détermine et qui constitue sa perfection. Par une progression ascendante qui constitue le *retour à l'Un* (t. II, p. 233), la matière reçoit sa forme de l'Ame; l'Ame, de l'Intelligence; et l'Intelligence, du *Principe qui n'a aucune espèce de forme* (t. III, p. 460-462, 467), c'est-à-dire du Bien qui, étant l'objet du désir, doit être le plus désiré et le plus aimé, précisément parce qu'il n'a aucune figure ni aucune forme (t. III, p. 469-470). C'est ainsi que toutes choses dépendent du Bien à des degrés divers, immédiatement ou médiatement (t. III, p. 490).

Pour les rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines, *Voy.* t. I, p. 44-45; t. II, p. 576-577 (résumé); t. III, p. 23-24.

§ II. MENTIONS ET CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

A cause de son importance, ce livre a été longuement cité par plusieurs Pères de l'Église, surtout par Eusèbe (*Voy.* t. III, 9, 13, notes), et par saint Cyrille (*Voy.* t. III, p. 5, 6, 8, 14, 15, 19, 20, notes). Il a été mentionné aussi par Théodoret (*Voy.* t. I, p. 257, note). Saint Augustin lui a fait quelques emprunts (*Voy.* t. III, p. 4, 6[1]), et s'est livré à un examen sommaire de la théorie

[1] Pour que le lecteur puisse mieux juger l'imitation que saint Augustin a faite d'un beau passage de Plotin, imitation dont nous avons cité seulement les premières lignes ci-dessus (p. 6), nous allons donner ici ce morceau *in extenso* :
« Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiæ terræ et aquarum et aeris, sileant et poli, et *ipsa sibi anima sileat, et transeat se non cogitando*, sileant » somnia et imaginariæ revelationes, omnis lingua et omne signum, et quidquid » transeundo fit, si cui sileat omnino: quoniam si quis audiat, dicunt hæc omnia : Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in æternum; his dictis si » jam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum qui fecit ea, et *loquatur ipse* » *solus, non per ea, sed per seipsum*, ut audiamus verbum ejus, non per » linguam carnis, neque per vocem angeli, nec per sonitum nubis, nec per » ænigma similitudinis, sed *ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus æternam* » *Sapientiam super omnia manentem;* si continuetur hoc, et subtrahantur » aliæ visiones longe imparis generis, et *hæc una rapiat, et absorbeat, et* » *recondat in interiora gaudia spectatorem suum*, ut talis sit sempiterna

des trois hypostases (*Voy.* t. I, p. 323). Enfin saint Basile a reproduit avec quelques changements plusieurs pages de ce même livre dans un morceau sur le Saint-Esprit dont on trouvera ci-après la traduction (p. 638-644)[1].

Les philosophes néoplatoniciens qui ont cité ce livre sont, comme nous l'avons indiqué ci-dessus dans les notes, Proclus (*Voy.* t. III, p. 6, 9) et Damascius (p. 16). Porphyre a aussi commenté la théorie de son maître, comme on en peut juger par plusieurs fragments intéressants dont on trouvera la traduction ci-après (p.623-627)[2].

» vita, quale fuit hoc momentum intelligentiæ, cui suspiravimus; nonne hoc » est : *Intra in gaudium Domini tui?* » (*Confessiones*, IX, 10.) Les mots *Sicut nunc extendimus nos* et ceux qui suivent reproduisent un autre passage de Plotin, comme nous l'avons indiqué dans le tome II, p. 227, note 2.

[1] On pourrait citer en outre une foule de passages d'auteurs chrétiens où l'on trouve sur des points importants de doctrine des expressions identiques à celles qu'emploie Plotin, expressions dont l'identité peut s'expliquer par ce fait qu'elles ont été sans doute puisées à une source commune. En voici un exemple :

« La substance du Fils n'a pas été prise au dehors ni tirée du néant, mais » elle est née de la substance du Père, comme la splendeur de la lumière ou la » vapeur de l'eau : car la splendeur n'est pas le soleil même, la vapeur n'est » pas l'eau même. Ce n'est cependant pas une chose étrangère, c'est une *émanation* (ἀπόῤῥοια) *de la substance du Père, sans que la substance du Père* » *subisse aucune division. De même que le soleil, demeurant ce qu'il est,* » *n'est pas diminué par les rayons qu'il répand* (*Voy.* ci-dessus p. 13-14); » de même la substance du Père ne subit aucune altération en ayant son Fils » pour image. » (Théognoste, cité pas S. Athanase, *Lettre sur les Décrets du Concile de Nicée*, § 25). Théognoste se borne d'ailleurs dans ce passage à paraphraser les termes mêmes employés par saint Paul : *l'éclat de sa clarté* et *l'empreinte de sa substance* (*Épître aux Hébreux*, I, 3).

[2] Pour les travaux des modernes, outre les ouvrages de MM. J. Simon, Vacherot, Ravaisson, et ceux d'autres auteurs que nous avons indiqués dans notre tome I, p. XLIV, nous croyons devoir encore citer ici, sur la question de la Trinité néoplatonicienne, les dissertations suivantes :

Alb. Christ. Roth, *Trinitas platonica*, Leips., 1693, in-4;

T. Teustking, *De Tribus hypostasibus Plotini*, Viteb., 1694;

J. W. Janl, *Trinitas Platonismi vere et false suspecta*, Viteb., 1708.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA GÉNÉRATION ET DE L'ORDRE DES CHOSES QUI SONT APRÈS LE PREMIER.

Ce livre est le onzième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 397.

Porphyre l'a commenté dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXVI-XXX, dans notre tome I, p. LXVIII-LXX.

Par le sujet qu'il traite, ce livre se rattache au précédent. Nous n'avons par conséquent qu'à renvoyer à l'exposition que nous avons faite ci-dessus de la théorie des trois hypostases.

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOSTASES QUI CONNAISSENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR.

Ce livre est le quarante-neuvième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 402.

Les paragraphes 12 et 17 ont été traduits en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire, *De l'École d'Alexandrie*, p. 260-265.

Porphyre a commenté ce livre dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXI-XXXIV. Voyez notre tome I, p. LXX-LXXIV.

Il a été cité par Proclus, comme nous l'avons mentionné ci-dessus p. 36, note 1, et p. 41, note 1.

On peut aussi rapprocher du texte de Plotin, comme nous l'avons fait, divers passages de saint Augustin (p. 48, note 1), d'Olympiodore (p. 31, note 1; p. 32, note 1; p. 35, note 1; p. 36, note 1), de Jean Philopon (p. 37, note 1), de Maïmonide (p. 45, note 1) et d'Ibn-Gébirol (p. 47, note 1; p. 59, note 2).

Sur ce point que le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée elle-même sont identiques dans l'Intelligence divine (t. III, p. 39), M. Franck cite, dans son ouvrage sur la *Kabbale* (p. 193), un passage

très-remarquable des commentaires de Moïse Corduero sur le *Zohar*, passage qui exprime une doctrine identique à celle de notre auteur: « Les trois premières *Séphiroth* [manifestations divines], à savoir: la *Couronne*, la *Sagesse* et l'*Intelligence*, doivent être considérées comme une seule et même chose. L'*Intelligence* représente la connaissance ou la science, la *Sagesse* ce qui connaît, et la *Couronne* ce qui est connu. Pour s'expliquer cette identité, il faut savoir que la science du Créateur n'est pas comme celle des créatures : car, chez celles-ci, la science est distincte du sujet de la science et porte sur des objets qui, à leur tour, se distinguent du sujet. C'est cela qu'on désigne par ces trois termes : la pensée, ce qui pense, ce qui est pensé. Au contraire, le Créateur est lui-même tout à la fois la connaissance, ce qui connaît et ce qui est connu. En effet, sa manière de connaître ne consiste pas à appliquer sa pensée à des choses qui sont hors de lui; c'est en se connaissant et en se sachant lui-même qu'il connaît et aperçoit tout ce qui est. Rien n'existe qui ne soit uni à lui et qu'il ne trouve dans sa propre substance. Il est le *type* de tout être, et toutes choses existent en lui sous leur forme la plus pure et la plus accomplie; de telle sorte que la perfection des créatures est dans cette existence même, par laquelle elles se trouvent unies à la source de leur être, et à mesure qu'elles s'en éloignent, elles déchoient de cet état si parfait et si sublime. C'est ainsi que toutes les existences de ce monde ont leur forme dans les *Séphiroth*, et les *Séphiroth* dans la source dont elles émanent. »

LIVRE QUATRIÈME.

COMMENT PROCÈDE DU PREMIER CE QUI EST APRÈS LUI. — DE L'UN.

Ce livre est le septième dans l'ordre chronologique.

Le paragraphe 2 a été traduit en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire, *De l'École d'Alexandrie*, p. 265-269.

La source des idées que Plotin développe paraît être dans le *Parménide* et le *Timée* de Platon, comme nous l'avons indiqué dans nos notes, p. 65-66.

Nous avons également montré dans les notes qu'on peut rapprocher du texte de notre auteur des passages de Damascius (p. 69) et d'Ibn-Gébirol (p. 68).

LIVRE CINQUIÈME.

LES INTELLIGIBLES NE SONT PAS HORS DE L'INTELLIGENCE. — DU BIEN.

Ce livre est le trente-deuxième dans l'ordre chronologique.

Porphyre a indiqué, dans la *Vie de Plotin* (§ 18, t. I, p. 19), à quelle occasion ce livre fut composé.

Les paragraphes 1 et 2 ont été traduits en français par M. De Gérando (*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. III, p. 462-465), et les paragraphes 3, 6, 13, par M. Barthélemy Saint-Hilaire (*De l'École d'Alexandrie*, p. 270-276).

Plotin a puisé dans divers dialogues de Platon, tels que le *Cratyle*, la *République*, etc., ainsi que nous l'avons indiqué dans les notes, p. 78 et 82.

On peut rapprocher du texte de notre auteur plusieurs passages de Plutarque et de Maïmonide. Ils ont été déjà rapportés dans les notes, p. 80, 81, 91.

Selon Creuzer, Jean Philopon cite le début du § 7 (« L'Intelligence » peut voir en acte de deux manières, » etc., p. 81) dans le passage suivant : « On pourrait dire d'après Plotin que la lumière est l'acte » du principe lumineux qui agit sur d'autres choses. C'est pourquoi, » ajoute Plotin, tant que celui qui agit est présent, l'acte est pré- » sent aussi; dès que celui qui agit s'éloigne, l'acte s'éloigne éga- » lement. » (*De l'Éternité du monde, contre Proclus*, I, 8.) C'est une erreur. Cette citation de Philopon se rapporte à l'*Ennéade* IV, liv. v, § 7 (t. II. p. 422), où Plotin dit : « La lumière qui émane des » corps est l'acte des corps lumineux qui agit au dehors, etc. »

LIVRE SIXIÈME.

LE PRINCIPE SUPÉRIEUR A L'ÊTRE NE PENSE PAS.—QUEL EST LE PREMIER PRINCIPE PENSANT ET QUEL EST LE SECOND?

Ce livre est le vingt-quatrième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 455.

Quelques-unes des idées qui sont développées dans ce livre paraissent tirées de la *République* de Platon (liv. VI, p. 508, 509).

Saint Augustin en a cité un passage, comme nous l'avons mentionné p. 98, note 1. Par conséquent, ce livre de Plotin doit être ajouté aux quatre livres que saint Augustin cite en nommant formellement notre auteur, et que nous avons indiqués dans le tome II, p. 561[1].

LIVRE SEPTIÈME.

Y A-T-IL DES IDÉES DES INDIVIDUS?

Ce livre est le dix-huitième dans l'ordre chronologique.

Alcinoüs formule en ces termes la doctrine professée au sujet des idées par un grand nombre de Platoniciens :

« La plupart des Platoniciens n'admettent pas qu'il y ait des idées des objets artificiels, tels qu'un bouclier ou une lyre, ni des choses contraires à la nature, telles que la fièvre et le choléra, ni des individus, tels que Socrate et Platon[2], ni des choses viles, telles que la saleté et un fétu, ni des relatifs, tels que *plus grand* et *supérieur* : car les idées sont les pensées éternelles et absolues de Dieu. » (*Doctrine de Platon*, ch. IX, p. 474.)

Syrianus a aussi traité cette question dans son *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* (liv. XII, ch. 2, § 6). M. Creuzer résume l'opinion de ce philosophe en ces termes :

« Syriani disputata huc redeunt : Qui *ideas* ponant, eas non omnium esse dicere, quia non malorum, nec turpium, sed potius privatione et absentia idearum hæc in natura esse; nec esse ideas eorum quæ alias aliter se habent; nec partium, ut manus et capitis ; nec compositorum, ut hominis sapientis ; nec eorum quæ a diversis arboribus connascuntur, nec artium quæ naturam imitantur et ad solius naturæ utilitatem pertinent ; nec operum quæ ex animæ proposito pendent. Esse solummodo ideas animalium, et perfectarum

[1] C'est par erreur que dans le tome I (p. 262, note 4), et dans le tome II (p. 558, note 1), nous avons dit que cette citation se rapportait à un passage analogue du livre III de l'*Ennéade* IV. — [2] Plotin admet au contraire qu'il y a des idées des individus. *Voy.* ci-dessus, p. 103.

substantiarum, et eorum quæ conferunt ad naturalem harum substantiarum dispositionem, ut hominis, et si quid est omnino perfectivum, sapientiæ scilicet et virtutis. »

Ce livre de Plotin est cité par Jamblique dans son *Traité de l'Ame*. Voyez notre tome II, p. 647, fin.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA BEAUTÉ INTELLIGIBLE.

Ce livre est le trente-unième dans l'ordre chronologique.

Gœthe en a traduit en allemand le paragraphe 1[1].

Le sujet traité dans ce livre se rattache à la fois à la théorie exposée sur le *Beau* dans le livre VI de l'*Ennéade* I, dont il est le complément, et à la théorie générale de l'Intelligence et des trois hypostases, comme Creuzer l'indique en ces termes :

« Eum librum a Porphyrio (*De Vita Plotini*, § 25) ad eam *Enneadem* relatum videas quæ versatur circa Mentem. Videlicet summum illud, quod Bonum Unumque dicitur, sive Deus, de quo extremus extremæ *Enneadis* liber est, is, per se proprie spectatus, fugit ipsum quoque intellectum; intraque manens, velut in recondito semper domicilio, cognosci nequit, nisi per gradus. Voluit autem patefieri suam essentiam per tria bona, in ejus quasi domicilii limine locata. Sunt eæ ternæ monades intelligibiles : *veritas* (ἡ ἀλήθεια), *pulchritudo* (ἡ καλλονή), et *congruentia* (ἡ συμμετρία). Vide Platonis *Philebum*, unde hæc doctrina maxime ducta est. »

Les passages des dialogues de Platon, autres que le *Philèbe*, auxquels Plotin a fait le plus d'emprunts, le *Phèdre*, le *Timée*, ont été indiqués dans les notes, p. 112-113, 115, 120-121, 124-126.

Nous avons aussi déjà indiqué dans les notes des rapprochements avec Damascius (p. 122), et avec Leibnitz (p. 113).

Ce livre est cité par Proclus, comme nous l'avons mentionné p. 124, note 3.

[1] « Hujus libri caput primum germanice vertit Goetheus, latina Ficini maxime » secutus (in epistolis ad Zelterum, Part. I, p. 190-192), et uterque in his Plo- » tini placitis doctrinæ de Pulchritudine summam inesse judicat. » (Creuzer, t. III, p. 508.)

LIVRE NEUVIÈME.

DE L'INTELLIGENCE, DES IDÉES ET DE L'ÊTRE.

Ce livre est le cinquième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor : *Select Works of Plotinus*, p. 284.

Nous avons indiqué dans les notes les passages des dialogues de Platon auxquels Plotin a le plus emprunté, savoir le *Philèbe* (p. 134), le *Phédon* (p. 132-134), le *Cratyle* (p. 139), la *République* (p. 145), le *Gorgias* (p. 145).

Alcinoüs, que nous avons déjà cité ci-dessus (p. 584), définit en ces termes le sens attaché par les Platoniciens au mot *idée* :

« Platon admet encore d'autres principes, qui sont le *paradigme* (ou *modèle*), savoir les *idées*, et *Dieu*, le père et la cause de tout. L'*idée* est ; par rapport à Dieu, sa pensée ; par rapport à nous, le premier intelligible ; par rapport à la matière, la mesure ; par rapport au monde sensible, le paradigme. Considérée en elle-même, l'idée est essence. » (*Doctrine de Platon*, ch. X.)

Syrianus cite et apprécie ce livre dans les passages suivants :

« Quod autem de forma separabili sit forma manifeste significat Aristoteles, subjungens : Necesse est aliquam esse præter simul totum formatum et speciem. Si vero rursus hanc ponet quis, dubitatio est et in quibus ponet, et in quibus non : quod enim in omnibus non sit possibile, manifestum est. Non enim utique posuerimus esse aliquam domum præter quasdam domos, quod consuevit Parmenides dubitare. Hoc et ipse quærit ; in quibus est idea, et quibus non. Accurate igitur in *Commentariis in Parmenidem* a divo Jamblicho de his dictum est, positumque est et apud Plotinum in consideratione *De Intellectu et de Speciebus et de Ente.* » (*Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, fol. 29, B, éd. de Venise, 1580. — *Voy.* aussi *ibid.*, fol. 20, A.)

« Incipit Aristoteles ad oppositum argumentari, et dicit maxime dubium esse *ipsum ens* supponentibus sermonem *de substantia entium.* Quod quidem profunda consideratio sit *Quo pacto ex Uno, nullam duplicitatem nec multitudinem habente in se ipso neque diversitatem, omnia subsistant,* declarant Plotinus, Porphyrius, Jamblichus et omnes qui consideratius circa hoc problema versati sunt. » (*Ibid.*, fol. 35, A.)

« Quæ vero solis corporibus accidunt, in naturæ rationibus determinatas habent causas ex Jamblichi sententia. Notat namque

Plotinus non esse ponendam ideam albedinis in Intellectu. Non ergo, cujus est unus in multis conceptus, hujus idea est, etc. » (*Ibid.*, fol. 65. A.)

Le début de ce livre de Plotin a été cité par Nicéphore Grégoras, comme nous l'avons dit, p. 133.

Ce livre est en outre cité par Simplicius en ces termes : «Pour les in-
» telligibles qui sont immatériels, en même temps qu'ils existent ils
» sont connus en acte éternellement, soit par une puissance intel-
» lectuelle de notre âme, puissance qui demeure toujours là-haut
» comme l'enseignent Plotin et Jamblique, soit par l'intellect en
» acte, si l'on veut donner le nom de connaissance à cette conception
» intellectuelle.» (*Commentaire des Catégories d'Aristote*, fol. 48, B.)

Jean Philopon cite également Plotin :

« Par *intellect en acte* [1], Plotin a entendu l'intellect humain, qui sous un rapport agit toujours et sous un autre rapport agit seulement quelquefois. Il a été induit en erreur par Platon : car, lui ayant entendu dire que l'âme se meut toujours, il a cru que, si Platon a dit que l'âme se meut toujours, c'est parce qu'elle pense toujours, et pour cette raison il croit qu'elle est un intellect qui pense toujours. Plotin dit donc qu'il appelle intellect en acte l'intellect humain qui pense toujours.... Plotin a été trompé parce que [l'âme] agit toujours ; il a supposé que l'intellect agit toujours en nous, et il a supposé que cet intellect est l'intellect en acte. » (*Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote*, fol. 7-8.)

Selon Creuzer, ces deux citations de Philopon se rapporteraient au § 5 de notre livre (p. 137), où Plotin dit : « L'Intelligence n'est pas seulement en puissance..... Elle est en acte, elle est éternelle. » Mais, dans ce passage, Plotin parle évidemment de l'Intelligence divine, puisqu'il dit après (p. 138) qu'elle est la puissance créatrice de l'univers. Nous croyons donc que les citations de Philopon se rapportent plutôt aux passages suivants : « Dans l'enfance, le
» principe supérieur [l'intelligence] nous illumine rarement d'en
» haut. Quand il est inactif par rapport à nous, il dirige son action
» vers le monde intelligible ; il commence à être actif relativement
» à nous lorsqu'il s'avance jusqu'à la partie moyenne de notre
» être [2], etc. » (*Enn.* I, liv. I, § 11 ; t. I, p. 47.) « Ce qui est en acte,
» et qui ne peut être en acte pour rien d'étranger, doit être en acte
» pour soi-même..... L'intelligence est donc en elle-même un
» acte, etc. » (*Enn.* V, liv. III, § 7 ; t. III, p. 43.)

[1] Pour plus de détails sur cette question, *Voy.* notre tome II, p. 668-669. — [2] *Voy.* encore ci-dessus, p. 24.

SIXIÈME ENNÉADE.

LIVRES I, II, III.

DES GENRES DE L'ÊTRE.

Les livres I, II et III sont le quarante-unième, le quarante-deuxième et le quarante-troisième dans l'ordre chronologique.

Le paragraphe 13 du livre I a été traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire : *De l'École d'Alexandrie*, p. 277.

Les écrits que Plotin a eus sous les yeux en composant ces livres sont le *Sophiste* de Platon, dont il a tiré sa doctrine des *genres de l'être intelligible* (*Voy.* p. 216-221, notes), les *Catégories* et la *Métaphysique* d'Aristote, dont il s'est inspiré dans la théorie des *genres de l'être sensible*, tout en combattant ce philosophe sur beaucoup de points. Les nombreux rapprochements que nous avons joints au texte de notre traduction apprennent au lecteur tout ce qu'il a besoin de savoir à cet égard (*Voy.* Substance, p. 150-155, 253-266; Quantité, p. 155-160, 228-230, 267-277; Qualité, p. 167-176, 230, 277-290; Relation, p. 160-167, 192, 232, 303; Quand, p. 176-177, 232; Où, p. 177-179, 233; Agir et Pâtir, p. 180-191, 233; Avoir, p. 191-193, 233; Être situé, p. 193, 233). Nous avons également éclairci, autant que nous l'avons pu (p. 195-204), les allusions que Plotin fait à la doctrine des Stoïciens (savoir : Substance, p. 194-201, Qualité, p. 201-203, Modes, p. 203, Relations, p. 204).

Simplicius, dans son *Commentaire des Catégories d'Aristote*, a souvent cité notre auteur (*Voy.* p. 152-153, 156, 158, 160, 167, 169, 171-173, 176-178, 180-186, 188-190, 192-194, 203, 268, 269, 280, 289-291, 301, 302); et, dans un morceau intéressant dont on trouvera la traduction ci-après (p. 630-632), il nous a fait connaître l'histoire des travaux qui ont précédé ou suivi celui de Plotin et qui s'y rattachent plus ou moins étroitement.

Notre auteur a été également cité par Jean Philopon (*Voy.* p. 283,

note 1), et par David l'Arménien, dans son *Commentaire des Catégories d'Aristote*, dont le texte grec n'a pas encore été publié.

Appréciation de ces livres par Steinhart.

Chez les modernes, l'écrivain qui nous paraît avoir le mieux étudié ces trois livres de Plotin est Steinhart, que nous avons déjà eu l'occasion de citer sur d'autres points. Il a fort bien signalé ce qu'il y a d'original et de vraiment philosophique dans ces discussions un peu arides. Nous allons donner ici son jugement, qui nous paraît très propre à en faire apprécier le mérite.

« Gravissima et uberrima illa est Plotini disputatio, in qua Categorias et Peripateticorum ab Aristotele positas et Stoicorum per tres continuos libros sub censuram vocat, et sagacissime, quid in iis veri sit, quid falsi, examinat. Aristoteles quidem ipse Categoriis suis non omnem rerum universitatem quasi includere voluerat, sed id tantum ostendere, quomodo verba et dictiones cum notionibus convenirent, et grammaticæ aliquod fundamentum jacere, non summa rerum genera proponere; neque id peccavit, quod sectatores ejus, qui omnis philosophiæ initia in iis inesse et infinitam rerum ac notionum varietatem his angustis finibus coerceri arbitrabantur. Quanquam, qui diligentius Aristotelem intelligere cupit, is inveniet jam Categoriis illis indicari quodammodo, quo tota ejus doctrina tendat, quod præcipue in *essentiæ* notione definienda factum esse cernimus. Plotinus igitur decem illas *Categorias* ab Aristotele propositas (οὐσία, τὸ ποσόν, τὸ ποιόν, τὸ πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν), in quibus summam quasi universæ Peripateticorum doctrinæ opinabatur inesse, non ipsa rerum genera esse ostendit, sed, si earum notiones recte intelligantur, summa rerum genera in iis latere quodammodo et ex iis cognosci atque explicari posse. Quam ob causam, quum Aristoteles nec mutuum earum inter se nexum neque originem exposuisset, ipse plenam illarum notionum vim perscrutari atque aperire studuit, cujus disputationis hic prima tantum delineamenta possumus describere.

» Et primum quidem *Essentiæ* (οὐσία) categoriam et per se vagam atque ambiguam esse, nec satis certis finibus a reliquis generibus discerni ostendit, quia id quod non sit ne cogitari quidem possit; omnia igitur quodammodo partem aliquam hujus notionis habeant[1]. — Tum *Quanti* notionem non simplicem esse monet, sed diversis duabus compositam, *numero* et *magnitudine*, quum, quidquid magnitudinem aliquam habeat, id jam numeri notione comprehensum

[1] *Voy.* ci-dessus p. 150-155.

et definitum sit; solos igitur numeros in rerum generibus fuisse ponendos, non quanti notionem admiscendam, quæ non in ipsos numeros, sed in res tantum numeratas cadat[1]. — Simili vitio etiam *Qualis* notionem laborare censuit, in quam, quum quatuor contineat species, *habitum* ac *conditionem* (ἕξις καὶ διάθεσις), *potentiam* (δύναμις), *affectum* (πάθος), *formam* (μορφή), diversissima collata sint; præterea non definivisse Aristotelem quomodo attributa, quæ ad qualitatem pertineant, ab attributis istis quæ ipsam rei alicujus naturam constituant discernenda sint[2]. — Maxime vero sub *Relationis* categoriam congesta esse multa demonstravit, quæ ad diversa rerum genera pertineant: nam *relata* inter se nominari quæ aliquo modo inter se nexa sint, sed non esse expositum quis sit ille nexus, quæ ejus causæ; insuper, quæ sint qualia, sæpe simul inter se *relata* esse, ita ut laxior sit et latior hujus categoriæ ambitus[3]. — Porro, quas categorias particulis *Ubi* et *Quando* indicari voluerit Aristoteles, eas nullas esse, quia indicent certam aliquam rem in certo aliquo loco vel tempore esse; puras potius *temporis* et *spatii* notiones fuisse indicandas[4]. — Ultimas denique quatuor categorias, *Habendi*, *Situs*, *Agendi*, *Patiendi*, non minus esse ambiguas, quod *qualia* quoque et *quanta* attributa sua *Habere* dicantur, *Situs* et ad formam et ad locum pertineat; *Agere* denique et *Pati* aliquid diversis maxime rationibus dici; fuisse igitur ascendendum ad universam *motus* notionem, et inde varias agendi patiendique species deducendas[5].

Sic igitur Aristotelis in definiendis categoriis consilium non certe perspexit, sed id certe vidit, quomodo his cogitationis initiis jam rectior via ipsarum rerum cognoscendarum indicata esset. Ipse vero iis quasi scalis usus est, quibus ad altiora ascenderet. Primum enim res omnes, quas *sensu* percipimus, et quæcunque de iis prædicamus, ad *quinque genera* retulit, tum alia eorum quæ mente tantum concipiantur, alia rerum sensibilium genera posuit. *Essentiæ* notionem secundum Aristotelem ita definit, ut *materia* et *forma* quasi composita sit[6]; *Quale* et *Quantum* ad unum commune genus refert, et ita ab essentia discernit, ut iis non ipsam rei naturam constitui dicat, sed talia esse attributa, quæ ipsi rei notioni extrinsecus videantur accessisse et fortuiti magis quam necessarii speciem aliquam præ se ferant[7]; *Relationem* veram tum demum fieri rectissime sensit, si mutuus causarum nexus inter

[1] *Voy.* p. 155-160. — [2] *Voy.* p. 167-176. — [3] *Voy.* p. 160-167. — [4] *Voy.* p. 176-179. — [5] *Voy.* p. 180-193. — [6] *Voy.* p. 255-260. — [7] *Voy.* p. 252, 267-290.

relatas ad se invicem res intercedat[1]; *Motus* et *Mutationis* notione omnia vidit contineri, quæ vel *agere* aliquid vel *pati* dicantur[2]; denique *Tempus* et *Spatium* vacuas esse formas docuit, quibus sensibilia omnia circumscripta sint[3]; quæ generum summorum definitio quantum ad accuratiorem rei grammaticæ cognitionem conferre possit, infra videbimus.

Intellexit vero id quoque, in Mente divina, cujus etiam nostri animi non sint expertes, discrimina, quibus quinque illa rerum genera distineantur, nulla esse : nam in Mente nihil esse fortuitum, nihil alienum vel extrinsecus adscitum, sed omnia libera aliqua necessitate ex ipsa Mentis actione prodire. Primariam igitur notionem, quam de se Mens concipiat, *Essentiæ* esse, sed purioris istius, quæ non materia et forma composita sit, sed ipsa in se causam, quod sit, habeat[4]; *quale* autem et *quantum* Mentis non esse attributa[5], sed quum una æterna Mens infinitam aliquam notionum atque idearum varietatem contineat, neque vero unquam naturam suam vere mutare possit, tantum hoc de ea prædicari posse, eam esse eamdem simul et diversam ; sic in quanti et qualis locum prædicata *Ejusdem* (ταὐτότης) et *Diversi* (ἑτερότης), jam a Platone indicata, successerunt, quæ notiones cogitatione quidem distinguantur, vere eædem sint[6]. Tum etiam viderat, Mentem neque in *tempore* neque in *loco* esse, neque ab alienis rebus impulsam *agi* ac *pati*, sed perpetuo sua vi, suo impetu moveri et simul sua natura immotam perstare. Remotis igitur *agendi, patiendi, loci, temporis* categoriis, *Motus* (κίνησις) et *Status* (στάσις) notiones in res intelligibiles transtulit, ita quidem, ut hæ quoque non per se sed cogitatione tantum diversæ sint[7]. Denique, quum cognovisset Mentem ad se tantum posse referri, quum alia omnia ex ipsa exoriantur et prodeant, *relationi*, quam ibi nullam esse ostendit, mutuum istum causæ atque effectus nexum substituit, quo Mens æterna sui simul causa atque effectus sit ; sed novum aliquod genus, quo hic nexus indicaretur, non induxit, quia jam in notionibus motus et status eum inesse intellexerat. » (*Meletemata plotiniana*, p. 25-28.)

Steinhart a en outre, sous le titre de *Plotinus grammaticus*, présenté sur les termes techniques employés par Plotin plusieurs considérations intéressantes, dont nous donnons la partie la plus

1 *Voy.* p. 160-167, 252, 292, 303. — 2 *Voy.* p. 179-191, 290-300. — 3 *Voy.* p. 252. — 4 *Voy.* p. 215. — 5 *Voy.* p. 228-230. — 6 *Voy.* p. 218-219. — 7 *Voy.* p. 215-218.

importante, parce qu'elle se rapporte principalement aux discussions traitées dans les trois livres des *genres de l'être*.

« Plotinus quamvis de rebus grammaticis non ex ordine loquatur, neque ex ejus disciplina ars grammatica illo tempore aliquid profecisse videatur, multa tamen in ejus libris dispersa invenias, quæ ad accuratiorem et subtiliorem hujus doctrinæ cognitionem utilissima sint; quæ quum a nullo, quantum equidem scio, observata sint, hic composuisse a fine huic scriptioni proposito haud alienum erit. Omnino enim, uti corpus umbra, sic grammatica philosophiam sequitur, neque unquam verus exstitit philosophus, qui non aut ipse grammaticus fuerit aut doctrina sua novam iis, qui hanc artem tractant, viam ac rationem aperuerit: nam quo quis altius notionum summarum, quas cogitando mens invenit, naturam atque ubertatem cognovit, eo rectius de linguæ origine ac legibus judicabit, quum verbis notiones quasi speculo, in quo fidissimam rerum imaginem inspicimus, reddantur atque exprimantur. Quamobrem grammatici græci, quos multo subtilius recentioribus plerisque linguæ leges ac rationes explorasse nemo negabit, et ex Aristotelica philosophia et ex Stoicorum doctrina artis suæ et summa præcepta et initia ac principia haurire consueverant: nam aut ad decem Aristotelis aut ad quatuor Stoicorum categorias singulas orationis partes revocare studebant, et ex disciplina logica utriusque scholæ repetere supremas verborum construendorum et copulandorum leges. Multo minus vero grammatici antiqui Platonem ejusque scholam sectati sunt, quod sane admirabile alicui videatur: nam primus omnium Plato rectiori grammaticæ cognitioni fundamenta jecit in *Cratylo*[1], qui liber etiam nunc minime negligendus est iis qui altius has res indagare volunt. Sed non sine causa aliqua factum esse videtur ut, qui de linguarum legibus disputarent, Platonicam philosophiam minus curarent: nam in Peripateticorum et Stoicorum disciplina notiones fixas, certas, stabilitas, et formulas

[1] Si quis, remotis lepidissimis istis verborum derivationibus, quas non serio sed per jocum et ut Heracliteos quosdam derideret Plato instituit, hujus dialogi consilium cognoscere studeat, is inveniet jam indicatam in eo mediam illam et regiam viam, qua grammaticis semper incedendum est. Nam lingua nec simplices purasque mentis notiones nec sensuum tantum perceptiones exprimi docet, sed cunctas in ea animi actiones operari; vidit quoque plurima quidem in linguis e naturæ quadam imitatione exorta esse, sed etiam, usui et arbitrio loquentium haud pauca deberi; denique intellexit, jam prima linguæ elementa debere aliquid significare. Ad quæ omnia si semper recte attendissent qui de rebus grammaticis scripserunt, minus sæpe in contraria vitia incidissent.

quasdam constantes inveniebant, quas in suum usum adhibere possent, in Platonica vero doctrina omnia iis diffluere videbantur, quum in ea notiones non solum fixæ, sed etiam motæ et quasi fluentes proponerentur, et ostenderetur quomodo vel diversissimæ notiones inter se nexæ essent et commune aliquod vinculum haberent. Sic, quod multos grammaticos a Platonica philosophia absterruit, id potius eos excitare debebat ut diligentissime eam tractarent..... Sed jam ad Plotinum nobis redeundum esse video, qui quamvis, ut solent philosophi, haud raro in verborum originibus et radicibus explicandis sit infelicissimus, multa tamen invenit quæ ad altiorem grammaticæ cognitionem pertinerent.

» Nolumus igitur hic lusus istos persequi, quibus, Platonis exemplum secutus, in etymis indagandis interdum indulget: quod enim in nominibus divinis Κρόνος, Ἑστία, Ἅιδης, notiones mentis ejusque satietatis (κόρος νοῦ), æternæ essentiæ, naturæ reconditæ atque oculis mortalium occultæ invenit, hac in re ingeniosum illum Platonis in *Cratylo* lusum imitatur[1]; neque primus excogitavit istud, quod Apollinis nomen, ex ἀ et πολὺς compositum, puræ mentis simplicitatem indicare dicit[2]; tum quod ποιὸς ad ποιεῖν[3] refert, et voces καιρὸς et κύριος[4], συνεῖναι et συνιέναι[5] etc., inter se cognatas esse putat, vel certe paronomasias aliquas in iis componendis aucupatur, hæc omnia falsam illam, quam Plato deridet, Heracliteorum aliorumque sophistarum artem spirant. — Et omnino, quum multi multa de litterarum elementorumque linguæ interna vi et significatione somniaverint, minime hoc studium, si circumspecte et caute agatur, rejiciendum erit : nam homines dicentes sæpe inscii naturali quodam recti verique sensu moti certam aliquam legem sequuntur. Quam ob rem sagacissime quidem nec sine aliqua veri specie de vocabulis ἓν et ὂν, εἷς et εἶναι, quæ ab origine cognata esse censuit, ita disserit, ut in arcana mentis, quæ sonis sui aliquam imaginem exhibere voluerit, descendere videatur : nam, postquam mens vocabula εἶναι, ὂν, formaverit, jam ultra dicit progredi noluisse, sed, quum se unam esse intellexisset, sono quasi cohibito et temperato enuntiasse istud ἕν, quod tenui magis atque exiliori sono a voce ὂν differt[6].

» Multo plura de partibus orationis earumque significatione et distributione exhibet. Nam ut ipsius vocabuli tres partes discernendas esse vidit, Elementa individua (ἄτομα), Species (εἴδη), quas

[1] *Voy.* t. III, p. 17, 78, 339. — [2] *Voy.* t. III, p. 81. — [3] *Voy.* t. III, p. 174. — [4] *Voy.* t. III, p. 530. — [5] *Voy.* t. III, p. 550. — [6] *Voy.* t. III, p. 78.

in syllabis posuit, Genus (γένος)[1], vel totum vocabulum, et litteras et species in se continens, sic etiam rectissime intellexit triplicem singulorum verborum usum et quasi functionem esse; unumquodque enim verbum primum esse *vocem* (φωνή), si sonum tantum et elementa ejus spectes, tum *nomen* (ὄνομα), quo rerum notiones significentur, denique *verbum* (λόγος), si enuntiati pars sit[2]. Prælvit igitur jam Plotinus rectiorem illam grammaticæ distributionem a Reisigio inventam, qui inter Etymologiam et Syntaxin *semasiologiam*, quam dicebat, interposuit. — Singulas orationis partes quum vidisset secundum Aristotelis categorias minus definite discerni, quod nec numeralia omnia sub notionem *quanti* redigi possent, neque *agendi* et *patiendi* notiones vere inter se essent diversæ, denique quod, si Verbum quatuor diversis categoriis, *agendi*, *patiendi*, *habendi*, *situs* attribueretur, præter necessitatem divellerentur quæ conjungenda essent[3], ipse quinque illa rerum genera posuit, quibus verborum genera haud immerito putabat melius posse accommodari. Nam, quum primum *essentiæ* genus Nomini substantivo assignandum esse intellexisset (quidquid enim substantivis enuntiatur materia quodammodo et forma constat), notiones illas quæ, quum non ad ipsam rei notionem pertinerent, sed fortuito atque extrinsecus viderentur accessisse, *accidentia* vel *adjuncta* nominari possent, duobus censuit verborum generibus exprimi, quorum unum numerorum, alterum aliorum attributorum definitiones comprehenderet; recte igitur vidit Adjectiva et Numeralia, quamvis inter se diversa, sub unum commune genus revocanda esse. Tum, quæcumque ad *motum* pertinerent, Verbo indicari existimavit; *loci* vero et *temporis* categoriæ Particulas temporis et loci attribuit; scilicet discrimen istud, quod etiam nunc libri grammatici servant, Præpositionum et Adverbiorum loci ac temporis, neque ipse neque Aristoteles agnovit; *relationem* denique non eodem semper verborum genere, sed substantivi Genitivo, adjectivi Comparatione indicari sensit, quibus etiam Pronomina correlativa, Conjunctiones, Nominum compositiones addere potuit[4]. — Sed uti Plotinus judicavit, in puris, quas ex se mens gignit, notionibus, categoriis istis nullum locum esse, sed in iis ab *essentia* tantum *motum* ejus et *statum*, quo eadem simul et diversa esset, cogitatione discerni, sic non poterat non intelligere, verborum genera secundum hanc rationem aliter et rectius distribui posse. Nam, quum

[1] *Voy.* t. III, p. 246-247. — [2] *Voy.* t. III, p. 285-286. — [3] *Voy.* t. III, p. 191-193. — [4] *Voy.* le livre III des *Genres de l'être.*

essentia de tota mente, summo et cogitandi et loquendi principio, prædicaretur, duplex ex illa ab initio orationis pars exstitit, una, qua stantes, altera, qua motæ atque efficaces notiones enuntiarentur; *status* igitur notio Substantivo, *motus* Verbo attribuenda erat. Quare, quum etiam nunc grammatici in diversas partes discedere soleant, quærentes utrum a Nominibus Verba an Verba a Nominibus derivanda sint, Plotinum recte vidisse conjicias, jam in primis linguæ initiis et Verba fuisse et Nomina, quum eædem notiones tum moveri videantur, tum stare. *Idem* vero (ταὐτόν) et *diversum* (τὸ ἕτερον) exprimendum erat reliquis Nominum generibus : nam mera notio *unius* et *alterius* et cujusvis numeri Numeralibus, mera notio *ejusdem* et *diversi* Pronominibus, diversæ denique notionum ac rerum proprietates, quibus inter se distinguuntur, Adjectivis enuntiantur. Uberrima igitur et utilissima hæc notionum, quas mens ex se concipit, distributio ad grammaticam melius cognoscendam et disponendam fuit, in qua si quis Particulas loco suo motas ægre ferat, eum velimus recordari, et secundarias has esse orationis partes, quum aut Nominibus ac Verbis aut enuntiatis copulandis tantum inserviant, et Particulas omnes, id quod jam satis docuit rectior linguarum notitia, aut a Nominibus aut a Verbis aut a Pronominibus originem suam deducere[1].

» Neque vero solum in universa grammatica distribuenda, sed etiam in singulis verborum generibus definiendis multa egregie et indicavit et exposuit. *Nomina* enim quum vulgo dicantur esse aut abstracta aut concreta, quæ ipsa in collectiva, appellativa, propria discedant, Plotinus paulo aliter distribuenda censuit: nam quum vidisset diversos esse modos et gradus, quibus singuli rerum ordines Unius supremi, quo omnia continentur, partem haberent, tria Nominum genera distinxit: aliis enim nihil nisi multitudinem aliquam, non certa aliqua notione sed numero minus definito comprehensam (*collectiva*), aliis res quæ in loco extensæ continuam aliquam magnitudinem haberent (*inanimata, materialia*), aliis denique talia quæ interna quadam vi atque anima continerentur (*animata*), significari censuit, quod ultimum genus denuo et genera ac species (*appellativa*), et res singulas (*propria*) comprehendit[2]. Quod si quis ex Plotino quæreret, quamobrem non etiam abstracta in hunc suum ordinem recepisset, responderet ille, se hic de rebus sensibilibus tantum dixisse, puras vero notiones, quæ abstractæ nominantur, aliud esse genus supra illas maxime

[1] *Voy.* le livre II des *Genres de l'être*. — [2] *Voy.* t. III, p. 536.

elatum[1]. Alio loco Nominum collectivorum vim ac naturam accuratissime descripsit : dixit enim, notiones istas multitudinis non definitæ proxime ad numerorum notiones accedere, quum per se nihil prorsus significarent, sed semper ad res numeratas referendæ essent[2]; vidit igitur *collectiva* medium quasi inter substantiva et numeralia locum tenere. — Uti vero in summo loco posuit illas notiones quæ ab Uno supremo proxime abessent, sic etiam intellexit, perfectius quodammodo atque amplius Nominum notiones numero *Singulari* exprimi, quam *Plurali :* nam, quum rebus multiplicandis notiones earum non vere intendantur et perficiantur, sed ipsæ tantum extrinsecus augeantur atque accrescant, Plurali numero distrahuntur et diducuntur, quæ conjuncta et sub unam notionem redacta in Singulari proponuntur ; quamobrem etiam Nomina abstracta aut Pluralem omnino non formant, aut, si formant, vis eorum magis debilitatur quam augetur. Itaque sagacissime Plotinus dixit, materiam infinitam, quia nullis unquam limitibus circumscriberetur et alia ubique esset, rectius alia (ἄλλα) quam aliud (ἄλλο) nominari, quia istud multo minus definite dictum esset quam hoc[3]. Simul vero sensit notiones quæ non varietatem aliquam rerum continerent nullas esse : *Plurali* igitur numero necessario locum esse in omnibus rerum sensibilium generibus, quum non solum genera ac species maximam in se haberent individuorum varietatem ; sed etiam individua ipsa, adeo singula ejus membra similem exhiberent varietatem. Hinc, nisi fallor, explicavit, quod membrorum Nomina sæpe aut sunt Pluralia tantum aut in Plurali poni consueverunt, quamvis de uno tantum membro agatur[4]. — Etiam quid interesset inter Substantivum verbale et Infinitivum bene perspexerat : temporis enim notionem, quæ semper adhæreret Infinitivis, quorum exemplum affert μεταβεβληκέναι, in Nominibus verbalibus, ut μεταβολή, non inesse dixit[5]; contradiceret igitur etiam illis, qui Infinitivum substantivum Verbi dicere solent, et Infinitivis puram actionem, Substantivis purum statum exprimi doceret. — *Adjectiva* multa, quia notio eorum mutabilis minusque certa esset, *relativa,* ut grammatici dicunt, vidit esse[6]. Quod si magis persecutus esset, invenisset, quod nemo grammaticorum vidit, omnia Adjectiva in duas discedere classes, *absoluta* et *relativa*, quorum illis attributa necessaria, quæ ad ipsam rei notionem definiendam pertinent, his mutabilia minusque definita indicantur. Quod discrimen etiam

[1] *Voy.* t. III, p. 536. — [2] *Voy.* t. III, p. 386. — [3] *Voy.* t. II, p. 217. — [4] *Voy.* t. III, p. 439. — [5] *Voy.* t. III p. 181. — [6] *Voy.* t. III, p. 268.

diversa Comparationis ratione confirmatur : nam, quum illa non forment comparationis gradus, hæc sola comparationem adsciscunt. Sed recte Plotinus, uti numerum Singularem Plurali ampliorem et perfectiorem quodammodo vim habere putabat, sic etiam Positivo perfectius aliquid et angustius enuntiari existimavit, quam Comparativo et Superlativo[1], qui gradus non, uti Positivus, absolutam, sed comparatione debilitatam habent notionem; quamobrem bene observavit, non modo Superlativum et Comparativum sæpe inter se permutari, sed etiam eorum Adjectivorum, quæ vim minus definitam et absolutam habeant, Positivum pro Comparativo poni posse[2].—In *Pronominis* definitione etiam nunc multi laborant grammatici, quanquam hodie merito explosa est eorum opinio qui Pronomina servorum instar Substantivorum, ut dominorum, munere ac vice tantum fungi opinabantur; facile autem invenias, si Pronominum vim cognoscere studeas, notiones iis indicari per se prorsus incertas, nudas, materia quasi et argumento vacuas, quum nihil iis definiatur, nisi esse aliquid aut idem vel aliud, aut hoc vel alio loco situm : nam ad has notiones revocanda sunt Pronomina omnia et personalia et demonstrativa et correlativa et interrogativa; idem etiam rectior linguarum cognitio et comparatio docuit, quum ubique Pronominum formæ et simplicissimæ inveniantur et antiquissimæ earum partes esse videantur, ita ut prima quasi linguæ fundamenta et tirocinia babenda sint. Quod non fugerat Plotini sagacitatem, qui vidit Pronominibus, quia notiones eorum maxime essent simplices neque ullam rerum varietatem exprimerent, videri sæpe indicari ea quæ absoluta essent, æterna, supra singularum rerum inconstantiam et varietatem elata[3].—Usu recepta est *Verborum* in *transitiva* atque *intransitiva* distributio, sed vulgo non animadvertitur, et incertos sæpe fines esse, quibus transitiva ab intransitivis distinguantur, et intransitiva non eamdem omnia rationem sequi, sed plures eorum classes esse discernendas. Meliora docuit Plotinus : intellexerat enim, omnia Verba actionem aliquam et motum indicare, sed aliis motum et actionem durantem, aliis perfectam significari; utrumque vero Verborum genus in duas species discedere ostendit : nam actionem durantem aut esse *absolutam*, qua nihil præter ipsum agentem afficeretur, ut *eundi*, *cogitandi*, aut *relatam*, quæ ad externam aliquam rem referretur eamque mutare vel omnino affectione aliqua afficere studeret[4]; jam vidit *passiva* vulgo ab his tantum formari, non ab illis, nihilominus

[1] *Voy.* t. III, p. 269. — [2] *Voy.* t. III, p. 270. — [3] *Voy.* ce que Plotin dit sur le pronom τοῦτο, *cela*, t. III, p. 389. — [4] *Voy.* t. III, p. 182-183.

vero illa his perfectiorem præbere sententiam, quia perfectior esset motus qui non haberet finem nisi se ipsum, quam qui externam aliquam rem seu efficere seu afficere aliquo modo vellet; *agendi* autem et *patiendi* notiones vere non esse diversas dixit, sed oppositos tantum ejusdem motus fines : quamobrem neque *passivis* diversum aliquod Verborum genus assignandum esse, quum perpetuo Verbis *activis* relativis adhærerent, neque ipsam puram actionis notionem, quæ et infinitivis et Nominibus verbalibus indicaretur, discrimen aliquod significationis activæ et passivæ ostendere[1]. Alterum vero Verborum genus, quo *actio perfecta* indicaretur, et ipsum duplex esse sensit[2]: nam viderat, alia hujus generis Verba *energeticam* magis (ut cum Græcorum grammaticis loquar) vim servare; alia, plerumque ab Adjectivis derivata, *qualitatis* notionem proxime tangere et *conditionem* aliquam vel *statum* videri indicare[3]; bene vero perspexerat etiam his Verbis (ut ἐρυθαίνεσθαι, θερμαίνεσθαι, νοσεῖν) semper aliquam *motus* significationem subesse, quam ob causam etiam Participia nonnunquam eamdem, quam Adjectiva, vim habere posse intellexit[4]. — *Adverbiorum* denique numero eximenda vidit illa, quæ, quum ab Adjectivis derivata essent, *qualitatis* aliquam notionem assumpsissent, et Adjectivis potius accensenda esse[5]; quod vero Adverbia illa temporis et loci, quæ non certum sed incertum vel tempus vel locum enuntiant, gradus comparationis formant, hoc recte inde explicat, quod notio eorum, ut multorum Adjectivorum, incerta et quasi perpetuo ad aliquid relata sit[6].

» Etiam *syntacticas* linguæ rationes diligentissime eum exploravisse, quamvis minus sæpe de iis disputet, haud pauci loci testantur. Sic, quum in rebus quas sensu percipimus Subjectum a Prædicato distinguendum esse cognovisset, ita ut illud ipsam Essentiam, hoc attributa Accidentia indicaret, simul intellexit, in puris mentis notionibus specie magis quam re a Subjecto Prædicata discerni, quia quidquid de mente decernitur, ad ejus naturam constituendam pertineret. In Deo autem hoc discrimen prorsus sublatum esse vidit, neque aliquid in eo nisi solum istud ἔστι cogitari posse, adeo, si omnem diversitatis notionem plane tollere velis, etiam hoc Prædicatum, quamvis vacuum fere argumento, negandum esse; vidit igitur Verbum εἶναι esse omnium reliquorum fundamentum, *absolutum* et vere, ut grammatici dicunt, *substantivum*[7]. » (*Meletemata plotiniana*, p. 35-44.

[1] *Voy.* t. III, p. 185. — [2] *Ibidem.* — [3] *Voy.* t. III, p. 189-190. — [4] *Voy.* t. III, p. 286-287. — [5] *Voy.* t. III, p. 286. — [6] *Voy.* t. III, p. 271. — [7] *Voy.* t. III, p. 482.

LIVRES IV, V.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EST PRÉSENT PARTOUT TOUT ENTIER, I, II.

Ces livres sont le vingt-deuxième et le vingt-troisième dans l'ordre chronologique.

Th. Taylor a traduit ces deux livres en anglais, mais ils n'ont pas été imprimés. Cependant il en a communiqué le manuscrit à Creuzer, qui en a tiré quelques notes pour son édition.

Le paragraphe 7 du livre V a été traduit en français par M. Barthélemy Saint-Hilaire : *De l'École d'Alexandrie*, p. 279.

Les livres IV et V ont été tous deux commentés par Porphyre dans ses *Principes de la théorie des intelligibles*. Voyez notre tome I, p. LXXV-LXXXVI.

Ils donnent lieu à des rapprochements avec les doctrines de Philon et de Numénius (*Voy.* p. 345, notes).

Ils sont cités par Olympiodore (*Voy.* p. 332, note).

Saint Augustin paraît avoir eu connaissance de ces livres par la traduction de Victorinus (*Voy.* notre tome II, p. 561) et leur avoir fait des emprunts, autant qu'on en peut juger par les rapprochements importants que nous avons signalés dans les notes (p. 305, 307-308, 310-311, 316, 328, 334-335, 337, 344-345, 349, 352, 354, 356).

D'ailleurs, par la doctrine qu'il expose ici, Plotin devait se trouver en conformité d'idées sur ce sujet avec beaucoup d'auteurs chrétiens, tels que saint Athanase (*Voy.* p. 354, note) et Fénelon (p. 307, 321, 357-358, 362, notes). C'est ce qui explique pourquoi le P. Thomassin a fait une étude approfondie de ces livres de notre auteur (*Voy.* p. 307, 309, 312, 315, 326, 342, 348, 355-356, 358, 362).

Ibn-Gébirol, que nous avons eu souvent occasion de citer, paraît s'être aussi inspiré de la doctrine néoplatonicienne sur l'ubiquité de Dieu (*Voy.* p. 310, 351, notes).

LIVRE SIXIÈME.

DES NOMBRES.

Ce livre est le trente-quatrième dans l'ordre chronologique.

Le lien qui le rattache à la doctrine générale de Plotin sur les *idées* est indiqué par notre auteur dans l'*Ennéade* V, liv. I, § 5, p. 11-12.

Plotin a puisé non-seulement dans les dialogues de Platon, tels que le *Philèbe*, le *Timée*, le *Parménide* (*Voy.* p. 367, 370, notes), mais encore dans les écrits de Pythagoriciens, dont il ne reste plus que quelques fragments, qui ont été rassemblés et interprétés par les historiens de la philosophie[1]. Quant à la doctrine que professaient les Néopythagoriciens à l'époque où écrivait notre auteur, on en peut juger par la *Vie de Pythagore* qu'a écrite Porphyre, et dont nous donnons un extrait ci-après, p. 627-629.

La polémique à laquelle Aristote s'est livré contre Pythagore et Platon dans sa *Métaphysique* devait naturellement exciter Plotin à essayer de le réfuter. Aussi la critique de la doctrine péripatéticienne sur les nombres occupe-t-elle ici une grande place (p. 386-393, 396).

[1] Voici quelques remarques que nous empruntons à Creuzer (t. III, p. 366) : « Quod si quæras quo sensu *Numeros principia* dixerint Pythagoras ejusque » discipuli reliquique deinceps Pythagorici, præter germana horum philosopho- » rum fragmenta, in primis maxima debet censeri Aristotelis auctoritas. Atque, » hoc philosopho teste (*Metaphys.* I, 5-6), Pythagorici partim numeros non » solum principia rerum, verum etiam substantias atque materiam rerum » (quæ antiquissima ratio fuisse videtur), partim eosdem archetypa entium » ponebant, sive docebant ad numerorum imaginem òmnia exstitisse; partim » statuebant omnia entia exstitisse imitatione numerorum.... Quod si quæris » quomodo Plato numeros sibi informaverit, in *Diatribe de perditis Aristote-* » *lis libris de Ideis et de Bono, sive Philosophia* (p. 33), Brandisius hæc po- » suit : *Si numeri summa rerum principia sunt* (quippe qui simplicis » naturæ maneant, etiamsi cetera tollantur omnia), *ideæ quoque ad eos refe-* » *rendæ sunt. Platonem ideas docuisse numeros esse* sæpius testatur Aristo- » teles quam ut operæ pretium sit coacervare loca probantia. » Ficin, aux commentaires duquel nous avons fait plusieurs emprunts dans l'interprétation si difficile de ce livre, s'exprime en ces termes sur ce sujet : « Ut intelligas quo-

Ce livre de Plotin a été cité par Proclus (p. 378, 380, notes). En outre, la théorie de cet auteur sur l'*infini* est fort propre à bien faire comprendre celle de Plotin, comme on en peut juger par l'importante citation que nous en avons faite p. 400.

On trouve dans les écrits de saint Augustin des idées analogues à celles que Plotin développe dans ce livre sur la théorie métaphysique des nombres. En effet, selon ce Père, comme selon notre auteur, les *nombres* et les *formes* sont identiques : « Intuere cœlum et terram et » mare, et quæcunque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt » vel volant vel natant : *formas* habent, quia *numeros* habent. Adime » illis hæc, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus? etc. » (*De Libero arbitrio*, II, 16.) Le nombre de chaque être pris à part est l'unité ; d'où suit que tout aspire à l'unité. La vérité ou la réalité d'un être est en proportion de son unité, et tout être tient du Verbe son unité comme il en tient sa forme et sa réalité : « Omne » corpus, verum est corpus, sed falsa unitas. Non enim summe *unum* » est, aut in tantum imitatur ut impleat ; et tamen non corpus ipsum » esset, nisi utcunque unum esset. Porro utcunque unum esse non » potest, nisi ab eo quod summe Unum et id haberet... At si corpora » in tantum fallunt in quantum non implent illud unum quod con- » vincuntur imitari, a quo Principio unum est quidquid est, ad » cujus similitudinem quidquid nititur naturaliter approbamus ; » quia improbamus quidquid ab unitate discedit atque in ejus dis- » similitudinem tendit : datur intelligi esse aliquid, quod illius » unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo

rum auctoritate circa numeros et unitatem Plotinus utatur, audi. Pythagoras ait » *numerum esse extensionem atque actum seminalium rationum in unitate* » *regnantium*. Item *Numerus est*, inquit, *primum in divina Mente consistens,* » *a quo et ex quo omnia componuntur et permanent ordine quodam indis-* » *solubili invicem distributa*. Hippasus Pythagoricus ait : *Numerus est exem-* » *plar fabricæ mundanæ primum et instrumentum mundani fabri judi-* » *ciarium*. Philolaüs inquit : *Numerus est imperiosa quædam et ex se* » *progenita sempiternæ mundanorum perseverantiæ continentia*. Pythagorici » aiunt : *Unitas est id ipsum per quod entium quodlibet denominatur* » *unum, atque est ipsa unitas numeri partiumque infimum, a qua velut* » *seminario et radice sempiterna rationes proportionesque in utramque* » *partem infinite procedunt, hic quidem multiplicando, inde iterum divi-* » *dendo*. Item *Unitas est species specierum, omnes videlicet numeros nume-* » *rorumque rationes in se continens*. » Ficin a emprunté ces citations à Jamblique, *Commentaire de l'Arithmétique de Nicomaque*. On peut les rapprocher de ce que le même Jamblique dit de l'*essence mathématique de l'âme* dans son *Traité de l'Ame* (Voyez notre tome II, pages 627-629, et les notes).

» unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit id ipsum; et » hæc est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud » Deum. » (*De vera Religione*, 35, 36.) *Voy.* aussi *De Ordine*, II, 18, et *De Musica*, VI, 12. Dans ce dernier traité, la théorie que saint Augustin développe sur les nombres sensibles et intelligibles (*carnales, spiritales numeri*) paraît, malgré son originalité apparente, lui avoir été inspirée par la doctrine néoplatonicienne.

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MULTITUDE DES IDÉES. DU BIEN.

Ce livre est le trente-huitième dans l'ordre chronologique.

Les paragraphes 32, 37, 41, 42, ont été traduits par M. Barthélemy Saint-Hilaire : *De l'École d'Alexandrie*, p. 281-289.

Dans ce livre, Plotin s'est proposé de résoudre toutes les questions que soulève la doctrine de Platon sur les *idées* et de montrer en même temps quel est le lien qui rattache les idées elles-mêmes au *Bien* absolu[1]. Les dialogues où il a le plus puisé sont le *Timée* (*Voy.* p. 407, 409, 414, 429, 431, 433, 462, notes), le *Philèbe*[2] (p. 457, 466-467), le *Phèdre* (p. 428, 452, 470), la *République* (p. 442, 460, 464, 477, 482, 484, 487, 489), le *Banquet* (p. 451, 460, 467-470, 473, 477-478), l'*Alcibiade* (p. 420).

[1] *Voy.* ci-dessus le résumé de la doctrine de Plotin sur les idées, p. 575-576. — [2] On peut rapprocher de l'interprétation que Plotin donne de la théorie exposée par Platon dans le *Philèbe* le passage suivant d'Olympiodore : « Qui » a raison de Porphyre qui préfère la *vie de l'intelligence*, ou de Jamblique » qui préfère la *vie mélangée* [le mélange de la vie intellectuelle et de la vie » sensible] ? Ils ne sont pas au fond en désaccord. Car Porphyre entend par in- » telligence l'intelligence parfaite, et par plaisir le plaisir irrationnel. Jamblique » au contraire entend par plaisir le plaisir conforme à l'intelligence et par intel- » ligence la simple faculté de connaître. C'est là la pensée de Platon. De cette » manière Porphyre veut bien de la vie mélangée (car c'est la vie spéculative), » qui jouit d'elle même et des choses qui lui sont supérieures, mais surtout de » ses opérations qui s'accomplissent sans obstacle. Il appelle cette vie *intel- » lectuelle* à cause de son caractère dominant. » (*Commentaire du Philèbe*, p. 239; dans le *Philèbe* de Platon publié par Stallbaum.)

Mais Plotin ne s'est pas borné à commenter servilement la doctrine du maître. Il s'est appliqué à la mettre à l'abri des objections d'Aristote en la complétant et en la réformant à l'aide des emprunts qu'il a faits à l'auteur même de la *Métaphysique*. Il ne s'est pas seulement inspiré du système de ce philosophe ; il a reproduit même quelques-unes de ses formules les plus importantes, ainsi que nous l'avons indiqué dans les notes (p. 410-412, 416-420 [1]). — Quant à la théorie d'Aristote sur le bien, Plotin la combat le plus souvent (p. 447-450). Cependant la gradation qu'il établit entre les biens est conforme à la marche que suit Aristote dans le livre XII de sa *Métaphysique* pour s'élever progressivement au premier principe, au souverain Bien (p. 458) ; mais, pour notre auteur, le souverain Bien est supérieur à l'Intelligence même (p. 479-481).

On retrouve dans le morceau suivant d'Ibn-Gébirol le principe important développé ci-dessus par Plotin (p. 410-415) que, dans le monde intelligible, chaque essence ou idée contient sa raison d'être :

« Les substances simples n'ont pas de *pourquoi* en dehors de leur essence; mais elles ont un *pourquoi* qui est identique avec leur essence : car elles sont simples et unes. C'est pourquoi on dit de la matière première, de la forme première, et en général de toutes les substances simples, que leur être n'a pas de cause, si ce n'est le Très-Haut, qui les a créées... Je dirai que l'être, depuis son extrémité supérieure jusqu'à son extrémité inférieure, occupe quatre degrés différents qui sont le *que*, le *quoi*, le *comment* et le *pourquoi*. Le degré supérieur est le *que* qui n'a ni *quoi*, ni *comment*, ni *pourquoi*, et c'est l'un véritable, le Très-Haut ; au-dessous est le *quoi* qui n'a ni *comment* ni *pourquoi*, comme l'Intellect ; au-dessous est le *quoi* qui a le *comment* et le *pourquoi*, comme la nature et ce qui naît. » (Ibn-Gébirol, *Source de la Vie*, liv. V ; trad. de M. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 111.)

Ce livre de Plotin a été longuement cité par Jean Philopon (*Voy.* p. 410, note) et par Nicéphore Grégoras (*Voy.* p.481, note).

Michel Psellus, dans la compilation intitulée Διδασκαλία παντοδαπή (§ 27), cite en ces termes les paragraphes 3-6 (p. 414-423) : « Pour » Plotin, il y a trois hommes : l'homme intellectuel, qui est un ; » l'homme rationnel, qui est doué de trois facultés ; l'homme sensi» tif, qui est multiple et composé de plusieurs principes. Nous

[1] *Voy.* aussi sur ce point le passage de M. Ravaisson que nous avons cité dans notre tome I, p. 321, note 2.

» sommes le principe qui raisonne et contemple : car *nous* et l'*âme*, » nous ne faisons qu'une seule et même chose. »

Le P. Thomassin a exposé quelques-unes des idées fondamentales de ce livre dans ses *Dogmata theologica*, comme on peut le voir par les notes (p. 452-453, 470, 472).

LIVRE HUITIÈME.

DE LA VOLONTÉ ET DE LA LIBERTÉ DE L'UN.

Ce livre est le trente-neuvième dans l'ordre chronologique.

Le paragraphe 15 a été traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire : *De l'École d'Alexandrie*, p. 290.

C'est dans ce livre que Plotin expose les plus hautes théories de sa Métaphysique. Il emprunte peu de choses à Platon, quoiqu'il fasse allusion à plusieurs passages de ses dialogues que nous avons indiqués dans les notes (*République*, p. 503, 507; *Phédon*, p. 504; *Timée*, p. 525, 531-532; *Lois*, p. 527; *Cratyle*, p. 529). C'est Aristote qu'il prend surtout pour guide. C'est à lui qu'il emprunte les définitions qu'il donne de la *liberté* et de la *volonté* telles qu'elles sont dans l'âme humaine, comme on peut le reconnaitre facilement en rapprochant du texte de notre auteur les passages que nous avons cités de la *Grande-Morale* (p. 496-497), de la *Morale à Nicomaque* (p. 492-502), de la *Morale à Eudème* (p. 493-495) et du *Traité de l'Ame* (p. 497-498). Puis, avec lui, il s'élève à la conception de la Liberté en Dieu, liberté qui ne consiste pas à agir arbitrairement, mais à aimer le bien et à le réaliser. Pénétrant ensuite dans la profondeur même de la nature divine, il l'analyse dans son *essence*, dans son *acte* et dans son *existence*, comme le fait Aristote dans le livre XII de sa *Métaphysique*. Mais ici encore Plotin veut s'élever au-dessus du point où s'est arrêté son prédécesseur. Rappelant et dépassant tout à la fois la définition qu'Aristote avait donnée de l'*action divine*, il ne la fait plus consister comme lui dans la *pensée* ou l'*intellection*, νόησις, mais dans une *supra-intellection éternelle*, ὑπερνόησις (*Voy.* p. 525-527 et les notes). Enfin, rétablissant entre le monde et Dieu le lien

rompu dans la doctrine péripatéticienne, il nous montre comment Dieu est *cause suprême*, et comment, par l'effusion volontaire de sa souveraine puissance, il produit, en s'aimant lui-même de cet amour qui fait sa béatitude, tous les êtres qui doivent naître de lui (p. 524-529). Jamais avant Plotin, il faut le reconnaître, la philosophie ancienne ne s'était élevée à une conception aussi sublime de Dieu.

Malgré son extrême importance, ce livre n'a pas été, autant que nous sachions, cité par les successeurs de Plotin. Cependant ils se sont bornés à enseigner la théorie du maître à ce sujet. Il nous suffira de donner pour preuve ces lignes d'Olympiodore :

« Plus notre liberté obéit aux dieux, et plus elle étend son empire; plus elle s'éloigne des dieux et s'isole en elle-même, et plus elle fait de pas vers l'asservissement à un principe étranger, comme s'étant écartée de l'être essentiellement libre et s'étant rapprochée de l'être essentiellement dépendant. » (Olympiodore, *Comm. sur le Phédon*, dans M. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*, p. 429.)

Quant aux Pères de l'Église, outre le rapprochement que nous avons signalé entre saint Augustin et Plotin (p. 513-514), nous remarquerons qu'une des idées principales développées par Plotin, à savoir que Dieu s'est donné l'être à lui-même (p. 531-534), se retrouve en termes presque identiques dans Lactance, qui s'exprime en ces termes :

« Verum, quia fieri non potest quin id quod sit [alii Codices *quod factum sit*] aliquando esse cœperit; consequens est ut, quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia ex se ipso sit procreatus; ideoque ab Apolline αὐτοφυής, a Sibylla αὐτογενής et ἀγέννητος et ἀποίητος nominatur, quod Seneca, homo acutus, in *Exhortationibus* vidit : «Nos, inquit, aliunde pendemus. Itaque ad aliquem respi-» cimus, cui, quod est optimum in nobis, debeamus. Alius nos edi-» dit, alius instruxit; *Deus se ipse fecit.* ».... *Ex se ipso est*, ut in primo diximus libro, *et ideo talis est qualem esse se voluit, impassibilis, immutabilis, incorruptus, beatus, æternus.* » (*Divinæ institutiones*, II, 7, et 8.)

Le P. Thomassin a résumé dans ses *Dogmata theologica* quelques-unes des principales idées développées ici par Plotin. (*Voy.* ci-dessus p. 518, 523, 534, notes).

Enfin, on retrouve les idées fondamentales de ce livre dans le morceau suivant d'Ibn-Gébirol qui a dû connaître notre auteur par des intermédiaires :

« Les formes sont plus parfaites dans les causes que dans les effets : car elles naissent dans les effets parce que les causes *regardent* les effets et se trouvent en face d'eux. D'après cela, il faut que

les formes se trouvent dans la Volonté dans la plus grande perfection et la plus grande régularité possible, et il faut qu'elles soient de même plus parfaites dans tout ce qui est plus près d'elles, jusqu'à ce qu'elles arrivent à l'extrémité inférieure de la substance, et alors la forme s'arrête. Ce que nous venons de dire est en somme ce qu'a dit Platon [Plotin[1]] : car il considère la naissance des formes dans l'Intellect comme l'effet du regard de la Volonté[2], leur naissance dans l'Ame universelle comme l'effet du regard de l'Intellect universel, et de même leur naissance dans la Nature et dans la matière comme l'effet du regard de l'Ame universelle[3]; et il compare cela à la manière dont les formes intelligibles, c'est-à-dire les pensées, naissent et se forment dans l'âme individuelle, lorsque l'intellect le *regarde*[4]. Par *regarder*[5], en parlant des substances, je veux dire qu'elles sont en face les unes des autres et qu'elles *épanchent* leurs forces et leurs lumières les unes sur les autres, parce qu'elles sont toutes retenues sous la substance première, qui s'épanche par elle-même, c'est-à-dire dont l'épanchement ne vient que d'elle seule[6]. » (Ibn-Gébirol, *Source de la vie*, liv. V; trad. de M. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 100.)

[1] Il faut absolument lire *Plotin* au lieu de *Platon*. « Les Arabes, dit M. Munk, » qui traduisirent de bonne heure certains écrits néoplatoniciens, avaient peut- » être, dès le principe, confondu ensemble les noms de *Platon* et de *Plotin*, à » cause de leur ressemblance. » Nous avons déjà vu un exemple de la même » confusion dans le t. II, p. 170. — [2] *Voy.* ci-dessus p. 529: « L'Un est la *cause* » *de la cause;* il est *cause d'une manière suprême et dans le sens le plus* » *vrai, contenant à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître* » *de lui* » Le nom de Volonté, qu'Ibn-Gébirol donne ici à l'Un, est parfaitement conforme à la doctrine de Plotin qui dit ci-dessus (p. 534) : « Ainsi » tout en Dieu était volonté; il n'y avait rien en lui qui ne voulût, rien qui » fût par conséquent antérieur à sa volonté. Donc, dès le principe, *la volonté* » *était Dieu même.* » — [3] C'est bien là le résumé de la doctrine des *trois hypostases divines* telle qu'elle est exposée dans le livre I de l'*Ennéade* V, et ailleurs. — [4] *Voy.* ci dessus p. 46. — [5] *Regarder* n'est ici que la traduction du mot *illuminer* si souvent employé par Plotin. *Voy.* notamment ci-dessus p. 421. — [6] *Voy.* ci-dessus, p. 13 : « Comment donc faut-il concevoir la génération de » l'intelligence par cette cause immobile? C'est le *rayonnement* d'une lumière » qui s'en échappe sans troubler sa quiétude, etc. »

LIVRE NEUVIÈME.

DU BIEN ET DE L'UN.

Ce livre est le neuvième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor : *Select Works of Plotinus*, p. 468.

Les paragraphes 6, 7, 10 ont été traduits par M. Barthélemy Saint-Hilaire : *De l'École d'Alexandrie*, p. 293-301.

Le titre s'explique par ce fait que, dans la doctrine néoplatonicienne, le Bien et l'Un sont un seul et même principe, comme l'affirme expressément Syrianus : « *Unum et Bonum idem sunt* apud » Platonem, et abstractum est ab omni substantia, et intellectu, » et vita. » (*Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, XIII, 7.) Il en résulte que ce livre est le complement naturel du précédent.

Les principales idées que Plotin développe sur le Bien dans ce livrese retrouv ent dans le morceau suivant de saint Augustin :

« Tolle hoc et illud (bonum) et vide ipsum Bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed *Bonum omnis boni*[1]. Neque enim in his omnibus bonis, vel quæ commemoravi, vel quæ alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius quum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius Boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii præponeremus. Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum Bonum. Quærendum enim bonum animæ, non cui supervolitet judicando, sed *cui hæreat amando*[2] : et quid hoc, nisi Deus?.. Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile Bonum. Quum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quæ possunt alias dici etiam non bona, si potueris, sine illis quæ participatione Boni bona sunt, perspicere ipsum Bonum cujus participatione bona sunt (simul enim intelligis, quum audis hoc aut illud bonum); si ergo potueris, illis detractis, *per se ipsum perspicere Bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhæseris, continuo beatificaberis*[3]... Hoc ergo Bonum

[1] *Voy.* ci-dessus p. 550-551. — [2] *Voy.* ci-dessus p. 559. — [3] *Voy* ci-dessus p. 560.

non longe positum est ab uno quoque nostrum : *in illo* enim *vivimus, et movemur, et sumus*[1]. » (*De Trinitate*, VIII, 3.)

§ I. DES MYSTÈRES.

Ce qu'il y a de plus original peut-être dans ce livre, c'est le magnifique morceau qui le termine, et dans lequel Plotin, après avoir ramené graduellement l'âme des choses sensibles aux choses intelligibles et de la multiplicité qui l'entoure à l'unité qui constitue le fond de son être (p. 540-541), l'élève de l'Intelligence divine à l'Un et au Bien, et, après une explication mystique du mythe de l'Amour et de Psyché (p. 559), assimile la vision ineffable que l'âme a de Dieu à la contemplation du spectacle que dans les mystères on offrait aux yeux des initiés. Nous croyons donc qu'il ne sera pas sans intérêt pour le lecteur que nous rapprochions ici de cet important morceau de Plotin et des autres passages que nous avons réunis dans les notes (p. 563-565) ce que les anciens et les modernes ont écrit de plus explicite à ce sujet.

Écoutons d'abord le témoignage de Clément d'Alexandrie :

« Ce n'est pas sans raison que, dans les mystères des Grecs, ont lieu d'abord les purifications, analogues aux ablutions chez les Barbares. Viennent ensuite les petits mystères, renfermant un certain fondement d'instruction et de préparation à ce qui doit suivre. Quant aux grands mystères, dans toute leur teneur, il ne reste plus rien à apprendre; *il n'y a qu'à contempler et à concevoir en esprit la nature* [de ce qui se passe sous les yeux] *et les choses* [qui se font]. » (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, p. 689, éd. Potter[2].)

Olympiodore formule en ces termes l'opinion des Néoplatoniciens:

« Dans les cérémonies saintes on commençait par les *lustrations* publiques; ensuite venaient les *purifications* plus secrètes; à celles-ci succédaient les *réunions;* puis les *initiations* elles-mêmes; enfin les *intuitions*. Les *vertus morales* et *politiques* correspondent aux *lustrations publiques;* les *vertus purificatives*, qui nous déga-

[1] *Voy.* ci-dessus p. 557 et note 5. — [2] Aux passages de Pindare que nous avons cités dans les notes ci-dessus (p. 565-566) on peut joindre les témoignages suivants : « Le secret mystique des cérémonies sacrées est un hommage » à la divinité dont il imite la nature, qui se dérobe aux yeux. » (Strabon, *Géographie*, X, p. 467, éd. Casaubon.) « On dit que ceux qui ont participé » aux mystères en deviennent plus pieux, plus justes et meilleurs en toute » chose. » (Diodore de Sicile, V, 48, éd. Wesseling.)

gent du monde extérieur, aux *purifications secrètes;* les *vertus contemplatives*, aux *réunions;* les mêmes *vertus, dirigées vers l'unité*, aux *initiations;* enfin l'*intuition pure des idées* à l'*intuition mystique*. Le but des mystères est de ramener les âmes à leur principe, à leur état primitif et final, c'est-à-dire à la vie en Jupiter, dont elles sont descendues avec Bacchus qui les y ramène. Ainsi l'initié habite avec les dieux, selon la portée des divinités qui président à l'initiation.

» Il y a deux sortes d'initiations : les initiations de ce monde, qui sont pour ainsi dire préparatoires; et celles de l'autre, qui achèvent les premières. » (Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon;* dans les *Fragments de philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 448.)

On peut encore rapprocher du passage de Plotin sur les mystères le morceau suivant de Thémistius, où l'on trouve d'ailleurs plutôt l'affectation d'un bel esprit que la profondeur d'un philosophe :

« La sagesse, fruit de son génie et de son travail, Aristote l'avait recouverte d'obscurité et enveloppée de ténèbres, ne voulant ni en priver les bons ni la jeter dans les carrefours; toi [mon père], tu as pris à part ceux qui en étaient dignes, et pour eux tu as dissipé les ténèbres et mis à nu les statues. Le néophyte, qui venait de s'approcher des lieux saints, était saisi de vertige et frissonnait; triste et dénué de secours, il ne savait ni suivre la trace de ceux qui l'avaient précédé, ni s'attacher à rien qui pût le guider et le conduire dans l'intérieur : tu vins alors t'offrir comme hiérophante, tu ouvris la porte du vestibule du temple, tu disposas les draperies de la statue, tu l'ornas, tu la polis de toutes parts[1], et tu la montras à l'initié toute brillante et toute resplendissante d'un éclat divin; et le nuage épais qui couvrait ses yeux se dissipa; et du sein des profondeurs sortit l'Intelligence, toute pleine d'éclat et de splendeur, après avoir été enveloppée d'obscurité; et Vénus apparut à la clarté de la torche que tenait l'hiérophante, et les Grâces prirent part à l'initiation. » (Thémistius, *Discours*, XX, Éloge de son père, ch. 4.)

Dans son profond *Mémoire sur les Mystères de Cérès et de Proserpine* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, 2e partie, p. 25), M. Guigniaut résume ainsi ses recherches :

« Des phénomènes terrestres, les vicissitudes de la végétation, surtout celle du blé, la vie et la mort de la nature dans leur perpétuelle alternance, faisaient le fond de toute cette mythologie et de

[1] Cette expression semble empruntée à Plotin (tome I, p. 111) : « Fais alors » comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné » sa statue de tous les traits de la beauté, etc. »

toutes ces cérémonies mystiques. Mais ce fond n'était pas tellement physique qu'il ne fût en même temps moral et métaphysique, qu'il ne se rapportât à l'homme et à sa destinée, aussi bien qu'à la nature et à son histoire représentée par celle des dieux. Seulement, il se rapportait à l'un comme à l'autre d'une manière indirecte, énigmatique, symbolique, où les idées pures étaient confondues avec les faits sensibles et les sentiments avec les images, où la religion parlait à l'imagination pour arriver au cœur et à l'esprit. »

M. A. Maury qui, dans son savant ouvrage sur les *Religions de la Grèce*, a résumé les travaux les plus récents et les plus estimés sur la matière (t. II, ch. 11), aboutit à la même conclusion.

Tous ces auteurs sont parfaitement d'accord avec Plotin sur le sens profond qu'il donne aux rites pratiqués dans les mystères. Nous remarquerons à cette occasion que, malgré l'importance qu'il attache à ces cérémonies religieuses, notre philosophe n'a jamais témoigné le moindre penchant pour les folles de la théurgie, mise en honneur après lui par Jamblique et ses successeurs. C'est ce qu'indique fort bien Olympiodore :

« Les uns donnent le premier rang à la philosophie, comme Plotin, Porphyre et beaucoup d'autres; les autres à la religion, comme Jamblique, Syrianus, Proclus, et en général tous les *Hiératiques*. Platon, qui a compris les arguments des deux partis, les ramène tous à une vérité unique. » (Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon;* dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 449.)

§ II. DE LA VISION DE DIEU.

Plotin a décrit la *vision de Dieu* dans plusieurs passages (t. I, p. 109-112; t. III, p. 62-63, 82-84, 126-127, 473-479), mais nulle part il n'en fait une peinture aussi complète que dans notre livre (p. 551-565).

Du reste, la théorie qu'il en donne ne lui est pas particulière. Elle se trouve également dans les Pères de l'Église, même dans ceux qui ne sont pas mis au nombre des mystiques. Saint Augustin, par exemple, a composé sur ce sujet un petit traité où il dit :

« Deinde potest movere, quomodo jam ipsa Dei substantia videri
» potuerit a quibusdam in hac vita positis, propter illud quod dic-
» tum est ad Moysen : *Nemo potest faciem meam videre et vivere;*
» nisi quia potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad ange-
» licam vitam, antequam per istam communem mortem carne sol-
» vatur. Sic enim raptus est, qui audivit illic ineffabilia verba, quæ
» non licet homini loqui; ubi usque adeo facta est ab hujus vitæ

» sensibus quædam intentionis aversio, ut, sive in corpore, sive » extra corpus fuerit, id est, utrum, sicut solet in vehementiori » *exstasi*, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata, manente » corporis vinculo, an omnino resolutio facta fuerit, qualis in » plena morte contingit, nescire se diceret. » (*Epistolæ*, CXLVII, *De videndo Deo*[1].)

Dans plusieurs passages de la *Cité de Dieu*, le même Père fait allusion à la théorie néoplatonicienne sur l'union de l'âme avec Dieu :

« Cette vision de Dieu est en effet la vision d'une beauté si parfaite et si digne d'amour que *Plotin* n'hésite pas à déclarer que sans elle, fût-on d'ailleurs comblé des autres biens, on est nécessairement malheureux[2]. » (*Cité de Dieu*, X, 16; trad. de M. Saisset, t. II, p. 214.)

« Dieu est la source de la béatitude et la fin de tous nos désirs. Nous attachant donc à lui, ou plutôt nous y rattachant au lieu de nous en détacher pour notre malheur, nous tendons vers lui par l'amour, afin de trouver en lui le repos et de posséder la béatitude en possédant la perfection. Ce souverain bien, en effet, dont la recherche a tant divisé les philosophes, n'est autre chose que l'*union avec Dieu ;* c'est *en le saisissant, pour ainsi dire, par un embrassement spirituel*[3] que l'âme devient féconde en véritables vertus. » (*Cité de Dieu*, X, 14; t. II, p. 186 de la trad. de M. Saisset.)

« Apulée affirme que le Dieu souverain, créateur de toutes choses, qui est pour nous le vrai Dieu, est le seul, suivant Platon, dont aucune parole humaine ne puisse donner la plus faible idée; à peine est-il réservé aux sages, quand ils se sont séparés du corps autant que possible par la vigueur de leur esprit, de concevoir Dieu, et cette conception est comme un rapide éclair qui fait passer un rayon de lumière à travers d'épaisses ténèbres. Or, s'il est vrai que ce Dieu, vraiment supérieur à toutes choses, soit présent à l'âme affranchie des sages, d'une façon inintelligible et ineffable, même pour un temps, même dans le plus rapide éclair, et si cette présence ne lui est point une souillure, pourquoi [comme le fait Apulée] placer les dieux à une distance si grande de la terre, sous prétexte de ne les point souiller par le contact de l'homme[4] ? » (*Cité de Dieu*, IX, 16; t. II, p. 163 de la trad.)

[1] *Voy.* en outre le morceau cité ci-dessus p. 607. — [2] Cette citation paraît se rapporter à l'*Ennéade* I, liv. VI, § 7; t. I. p. 109 — [3] C'est l'expression même employée ci-dessus par Plotin, p. 62 : « Il suffit de *l'atteindre par une » sorte de contact intellectuel.* » — [4] Nous terminerons ces citations de saint

§ III. CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Ce livre a été cité par Nicéphore Grégoras, comme nous l'avons dit ci-dessus, p. 549.

Le P. Thomassin en a examiné les points les plus importants dans ses *Dogmata theologica* (*Voy.* ci-dessus p. 541, 543, 547, 551-552, 555-556, 559).

Ce livre offre aussi matière à des rapprochements intéressants avec Fénelon (*Voy.* ci-dessus p. 544, 553-554) et avec Bossuet (p. 561-562).

Augustin par un passage où ce Père résume son opinion à l'égard des Néo-platoniciens : « Si Platon a défini le sage celui qui imite le vrai Dieu, le » connaît, l'aime et trouve la béatitude dans sa participation avec lui, à quoi » bon discuter contre les philosophes? Il est clair qu'il n'en est aucun qui » soit plus près de nous que Platon..... Que la théologie civile et fabuleuse » le cède aux philosophes platoniciens qui ont reconnu le vrai Dieu comme » auteur de la nature, comme source de la vérité, comme dispensateur de la » béatitude!.... Ainsi donc tous les philosophes, quels qu'ils soient, qui ont » eu ces sentiments touchant le Dieu suprême et véritable, et qui ont re- » connu en lui l'auteur de toutes les choses créées, la lumière de toutes les » connaissances et la fin de toutes les actions, c'est-à-dire le principe de la » nature, la vérité de la doctrine et la félicité de la vie, ces philosophes, qu'on » appellera platoniciens ou d'un autre nom, nous les préférons à tous les » autres et nous confessons qu'ils ont approché de plus près de notre croyance.» (*Cité de Dieu*, VIII, 5, 9 ; p. 77-86 de la trad.) *Voy.* encore ci-dessus t. I, p. XXXI (note 1), 274, 305, 330, 493 ; t. II, p. VIII (note 8).

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

DES TOMES I ET II.

VIE DE PLOTIN.

Dans la *Vie de Plotin*, Porphyre dit des livres de ce philosophe (t. I, p. 8): « Les uns ont été composés dans la jeunesse de l'auteur. » Cette assertion semble contredire ce qui a été dit un peu plus haut (p. 5) : « Il commença à écrire la 1re année du règne de Gallien. » Plotin avait alors près de cinquante ans. Pour concilier ces deux assertions, on peut supposer que les mots de Porphyre : *τὰ μὲν κατὰ πρώτην ἡλικίαν*, se rapportent, non à l'âge réel de Plotin, mais à l'inexpérience de l'auteur, qui ne commença que fort tard à écrire. C'est l'explication qu'adopte Creuzer dans ses notes sur la *Vie de Plotin*, t. I, p. XCVI.

Dans la notice d'Eunape sur Plotin (t. I, p. 316), nous avons traduit, d'après M. Boissonade : « La multitude, bien qu'incapable de » comprendre parfaitement sa doctrine, *y conforme cependant sa* » *doctrine.* » M. Cousin, dans ses *Fragments de philosophie ancienne* (article sur Eunape), propose, d'après Wyttenbach, un sens qui nous paraît préférable : « La multitude *lui accorde cependant* » *son attention.* »

ENNÉADE I.

LIVRE I. *Qu'est-ce que l'Animal? Qu'est-ce que l'Homme?*

Aux auteurs qui ont cité ce livre (*Voy.* t. I, p. 387) il faut ajouter Simplicius (*Comm. du Traité d'Aristote sur l'Ame*, III, fol. 73, a): « L'erreur consiste à toucher un objet dans une de ses parties, de » manière à en affirmer quelque chose, et à ne point le toucher » dans une autre partie, de manière à se tromper sous ce rapport. » Or la puissance indivisible de l'âme n'est pas susceptible de toucher un objet dans une de ses parties, par cela même qu'elle est » indivisible ; elle connaît l'objet tout entier (s'il est permis de se » servir du mot *tout entier* en parlant des objets indivisibles), ou » bien elle ne le connaît pas du tout. C'est pourquoi, comme nous » l'avons déjà mentionné, Plotin dit à ce sujet: *L'intelligence a* » *touché l'objet ou ne l'a pas touché; elle n'est donc pas coupable* » *d'erreur* (*Enn.* I, liv. I, § 9 ; t. I, p. 46, ligne 8). » Il résulte de

cette citation que Simplicius a lu dans ce passage : ὁ νοῦς ἢ ἐφήψατο ἢ οὐκ ἐφήψατο· ὥστε ἀναμάρτητος. Le texte de Creuzer porte une ponctuation différente : ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο ; ἢ οὔ, ὥστε ἀναμάρτητος. Cette ponctuation a été admise par Ficin, qui traduit: « Intellectus » vero an attigit? Fortasse non : quapropter innocens remanet. » Si l'on adopte la leçon de Simplicius, il faut modifier ainsi la traduction que nous avons donnée de ce passage : « Dans ce cas, » l'intelligence a touché l'objet ou ne l'a pas touché ; elle n'est donc » pas coupable d'erreur. Il faut donc dire que nous avons perçu ou » que nous n'avons pas perçu l'objet qui est soit dans l'Intelligence, » soit en nous-mêmes (car on peut posséder une chose et ne pas » l'avoir actuellement présente). »

Ce que Plotin dit dans ce même livre (§ 3, p. 39) sur la séparation de l'âme d'avec le corps par la philosophie est assez bien résumé dans ce passage de Jamblique :

« La *purification* consiste à *séparer le plus possible l'âme d'avec le corps*, à détacher l'âme du corps pour qu'elle se tourne vers elle-même et qu'elle habite en elle-même, que dans le présent et à l'avenir elle vive seule par elle-même, affranchie des liens du corps. C'est là ce qui s'appelle *mort*, *affranchissement* et *séparation de l'âme d'avec le corps*. Seuls, les philosophes s'étudient convenablement à affranchir l'âme, et l'étude même à laquelle ils se livrent dans ce but amène l'affranchissement et la séparation de l'âme d'avec le corps. Nous devons donc nous appliquer à la philosophie qui nous procure le plus grand bien en délivrant notre âme des liens par lesquels elle a été enchaînée dans la génération. » (*Exhortation à la philosophie*, ch. XIII, p. 188.)

LIVRE III. *De la Dialectique.*

Jean Philopon, expliquant comment on élève l'âme de l'exercice des sens et de l'imagination à celui de l'intelligence, cite en ces termes le § 3 de ce livre :

« On appliquera les jeunes gens aux Mathématiques, dit Plotin, pour les accoutumer à penser aux choses incorporelles. » (*Commentaire sur le Traité de l'Ame par Aristote*, fol. 7-8.)

LIVRE IV. *Du Bonheur.*

Proclus avait composé des *Commentaires sur Plotin*, que nous avons déjà cités (t. II, p. 32-33). David l'Arménien nous en a conservé un fragment, qui se rapporte à ce livre (*Commentaire sur les cinq voix de Porphyre*, Manuscrits de la Bibliothèque impériale de Paris, n° 1939, fol. 32). Voici ce fragment :

« Quatrième argument de Proclus qui a commenté Plotin :

» On demandait au philosophe Plotin si l'homme vertueux ne doit pas être regardé comme malheureux dans le cas où il subit les infortunes de Priam[1], où il voit autour de lui les maux de la prise de Troie, où son cadavre gît sur la terre sans sépulture[2]. Il se contenta de répondre : Ce serait là de la petitesse d'esprit[3] ; c'est-à-dire, le corps et tout ce qui s'y rapporte sont des choses sans valeur parce qu'elles ne contribuent en rien à la vertu, qui est propre à l'âme[4]. »

Les morceaux d'Olympiodore que nous donnons ci-après sur l'*Immortalité de l'âme* (p. 633-637) paraissent se rapporter à ces mêmes *Commentaires* de Proclus.

ENNÉADE II.

LIVRE VI. *De l'Essence et de la Qualité.*

Dans son *Commentaire du Philèbe* (éd. Finckh, p. 117), Olympiodore cite ce livre en ces termes : « Toutes choses, comme le dit » Plotin (§ 1, t. I, p. 236), sont pour certains êtres des compléments » de l'essence, et pour d'autres, des accidents. »

ENNÉADE III.

LIVRE IV. *Du Démon qui est propre à chacun de nous.*

La théorie exposée par Plotin dans ce livre est résumée dans ce passage de Jamblique :

« L'homme privé de la sensation et de l'intelligence devient semblable à une plante. S'il est privé seulement de l'intelligence, il devient semblable à une brute[5]. Affranchi de la nature irraisonnable [de la sensibilité] et demeurant dans l'Intelligence, il devient semblable à Dieu[6]. Il faut donc nous affranchir autant que possible des passions de la nature irraisonnable, nous servir des opérations pures de l'intelligence, opérations qui se rapportent à elle-même et à Dieu, enfin concentrer notre vie dans les conceptions de l'intelligence en attachant sur elle notre attention et notre amour. » (*Exhortation à la Philosophie*, ch. VI, p. 96.)

Le § 2 de ce livre est cité par Jean Philopon.

« Quand nous exerçons les *facultés végétatives*, nous vivons comme des plantes. Quand nous suivons notre *colère* ou notre *concupiscence*, nous agissons comme des animaux privés de raison. Mais quand

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. IV, § 5 ; t. I, p. 77. — [2] *Ibid.*, § 7, p. 80-81. — [3] *Ibid.*, § 7, p. 81. — [4] *Ibid.*, § 13, p. 88. — [5] *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 2 ; t. II, p. 90-91. — [6] *Ibid.*, § 6, p. 97-98.

nous faisons usage de notre *raison*, nous produisons les opérations qui sont propres à l'homme. C'est pourquoi Plotin a dit d'une manière vraiment divine : Ceux qui poussent l'égarement jusqu'à n'exercer que leur *puissance végétative* travaillent à devenir des arbres.» (*Commentaire sur le Traité de l'Ame par Aristote*, fol. 7-8.)

Leibnitz, dont les écrits nous ont déjà fourni matière à de curieux rapprochements, cite ce livre de Plotin en ces termes :

« Toute âme, comme l'observe très-bien Plotin, contient en soi un monde intelligible[1].» (*Ep. ad Hanschium*, éd. Erdmann, p. 445.)

Cette citation paraît avoir été tirée directement des *Ennéades*, que Leibnitz avait lues, autant qu'on en peut juger par les lignes suivantes :

« Étant enfant, j'appris Aristote, et même les Scolastiques ne me rebutèrent point ; et je n'en suis pas fâché présentement. Mais Platon aussi, dès lors, avec *Plotin*, me donnèrent quelque contentement. » (*Lettre à Montmort*, éd. Dutens, t. V, p. 8.)

« La philosophie platonicienne mériterait assurément qu'on en fît un corps de doctrine : car elle paraît excellente à beaucoup d'égards. Tout récemment, en France, Dacier a traduit en français et commenté quelques ouvrages de Platon. Il y faudrait joindre *Plotin*, et aussi Proclus. L'un et l'autre, en effet, ont pris à tâche d'expliquer Platon. » (*Epistola ad Hanschium*, éd. Dutens, t. V, p. 172.)

Leibnitz connaissait aussi des écrits de Proclus :

« A propos de la philosophie des anciens que M. Wolfius est si capable d'éclaircir, je vous dirai que j'ai la traduction latine d'un ouvrage de Proclus dont on n'a point le grec. Le livre est *Sur la liberté, la contingence et l'origine du mal*. C'est justement l'objet de ma *Théodicée*. L'auteur de cette version est un certain Gulielmus de Morbeka, archevêque de Corinthe... Le même Morbeka a traduit aussi les *Éléments théologiques de Proclus*, faits à l'imitation des démonstrations des mathématiciens ; mais je crois qu'on en a le grec. » (*Lettre à La Croze*, éd. Dutens, t. V, p. 501.[2])

ENNÉADE IV.

LIVRE III. *Questions sur l'âme*, I.

Théodoret cite Plotin au sujet de la métempsycose :

« Pythagore, Platon et Plotin, ainsi que leurs disciples, recon-

[1] *Voy.* Plotin, t. II, p. 94-95 : « Nous sommes en quelque sorte le monde » intelligible, etc. » — [2] *Voy. La Philosophie de Leibnitz*, par M. Nourrisson, p. 333.

naissant que les âmes sont immortelles, ont dit qu'elles existent avant cette vie, que celles qui pèchent sont envoyées dans des corps pour revenir dans leur demeure propre, après s'être purifiées par cette épreuve. » (*Epitome divinorum decretorum, de Homine.*)

Cette citation se rapporte au § 12, t. II, p. 289-292.

LIVRE IV. *Questions sur l'âme*, II.

Ce livre est cité par Hermias: « Plotin accorde aux dieux célestes » [outre la sensibilité] le désir.» (*Commentaire sur le Phèdre*, p. 95, dans l'édition du *Phèdre* donnée par Ast.)

Cette citation se rapporte au § 8, t. II, p. 341-343.

LIVRE VIII. *De la Descente de l'âme dans le corps.*

Ce livre a été cité par Hermias: « Il n'est pas vrai qu'une partie » de l'âme descende, tandis qu'une autre partie reste là-haut, comme » le dit Plotin. » (*Commentaire sur Phèdre*, p. 147.)

Cette citation se rapporte au § 8, t. II, p. 492. Elle n'est que le résumé du jugement que Proclus porte sur ce principe de la Psychologie de Plotin :

« L'âme a pour essence de se mouvoir elle-même, mais, par son commerce avec le corps, elle a participé au mouvement par autrui. De même qu'elle donne au corps une dernière image du mouvement par soi-même, de même par son rapport avec le corps elle reçoit comme une empreinte du mouvement par autrui. Par sa puissance de se mouvoir elle-même, l'âme est féconde, inventrice, tire d'elle-même des raisonnements et des sciences. Mais, par suite de l'empreinte qu'elle a reçue du mouvement par autrui, elle a besoin d'excitations étrangères. Il en résulte que les âmes plus parfaites trouvent plus de choses par elles-mêmes, et que les âmes moins parfaites réclament davantage les secours du dehors. Les unes, en effet, se meuvent plus par elles-mêmes et participent moins à la nature inférieure ; les autres se meuvent moins par elles-mêmes et partagent plus les passions du corps ; mais, quand elles font des progrès dans la perfection, qu'elles s'élèvent au-dessus du corps et séparent leurs facultés de la matière, elles deviennent également fécondes et elles découvrent alors les choses par rapport auxquelles elles étaient auparavant stériles et inhabiles, par suite de l'inertie qui leur venait de la matière, de l'affaiblissement de leur vie, et de la torpeur où les avait plongées la génération.

» Assignant ainsi une *condition moyenne* à l'*âme raisonnable*, nous expliquons les causes en vertu desquelles elle se trouve dans un état plus ou moins parfait, et nous montrons quelle route elle doit suivre pour arriver à sa perfection. Tous ceux qui assignent à l'âme raisonnable une condition inférieure ou supérieure s'écartent de la vérité. Nous n'acceptons pas, en effet, l'opinion selon laquelle l'âme, arrivant dans un corps humide, et s'y trouvant entravée, est d'abord dépourvue d'intelligence, puis, l'humidité s'exhalant par suite d'une chaleur naturelle et se tempérant peu à peu, elle recouvre l'usage de la raison[1]: ce mode de perfectionnement est corporel et matériel, et fait dépendre la perfection de l'âme du tempérament du corps; or, antérieurement aux éléments et avant toute génération, l'âme possède déjà l'existence substantielle et jouit d'une vie sans mélange avec le corps et avec la nature.

» Nous n'acceptons pas non plus l'opinion d'après laquelle l'âme est une partie de l'essence divine, une partie semblable au tout, toujours parfaite comme lui, tandis que c'est le principe animal qui est troublé par les passions[2]: c'est supposer que l'âme est toujours parfaite, qu'elle possède toujours la science, qu'elle n'a jamais besoin de la réminiscence, qu'elle est toujours impassible et qu'elle ne se pervertit jamais. Or Platon, dans le *Timée*, déclare que nos âmes n'ont pas été formées des premiers genres, comme les âmes supérieures aux nôtres, mais des deuxièmes et troisièmes. Et Socrate, dans le *Phèdre*, dit que nos facultés ont été mélangées de bien et de mal, qu'elles sont en lutte les unes contre les autres, que les meilleures et les pires triomphent tour à tour. N'ajoute-t-il pas que le cocher lui-même conduit mal quelquefois et qu'il en résulte que plusieurs âmes deviennent boiteuses, que plusieurs perdent leurs ailes? Or, qu'y-a-t-il de supérieur en nous à la puissance du cocher? C'est elle qui a la réminiscence des choses divines, qui a pour ministres les facultés du second ordre et du troisième, comme cela est clairement exposé dans le *Phèdre*. Il faut donc, ainsi que nous l'avons dit plus haut, assigner à l'âme une condition moyenne et indiquer les voies qu'elle doit suivre pour se perfectionner, au lieu de la faire venir des corps [comme Porphyre] ou de la faire descendre du rang des dieux [comme Plotin].» (*Commentaire du* Ier *Alcibiade*, traduit d'après l'édition de M. Cousin, t. III, p. 77-80)

[1] Il s'agit ici de Porphyre. *Voy.* ses *Principes de la théorie des intelligibles* dans notre tome I, p. LXV-LXVI. — [2] Cette critique s'adresse à Plotin. *Voy. Enn.* I, liv. I, § 1; t. I p. 49.

FRAGMENTS ET EXTRAITS

DE

PHILOSOPHES NÉOPLATONICIENS

TRADUITS POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

PAR EUG. LEVÊQUE.

AVERTISSEMENT.

Comme dans les deux volumes précédents, nous donnons ici en Appendice la traduction de fragments et d'extraits de philosophes néoplatoniciens dont l'étude se rattache étroitement à celle des *Ennéades*, savoir :

PORPHYRE : *Des trois hypostases*, *Invocation à Dieu* (pour l'*Ennéade* V, livre I) ;

Doctrine de Pythagore sur les Nombres (pour l'*Ennéade* VI, livre VI);

SIMPLICIUS : *Des Commentaires composés sur les Catégories d'Aristote* (pour l'*Ennéade* VI, livre I);

OLYMPIODORE : *Des Vertus* (pour l'*Ennéade* I, livre II);

De l'Immortalité de l'âme (pour l'*Ennéade* IV, livre VII).

Les notes dont nous accompagnons ces morceaux expliquent assez leurs rapports avec les *Ennéades* pour que nous nous dispensions d'entrer ici dans de plus grands détails.

SAINT BASILE. Nous avons joint à ces morceaux des extraits de saint Basile qui nous paraissent être d'un assez grand intérêt pour l'histoire de la philosophie et de la théologie chrétienne, parce qu'ils montrent combien ce Père de l'Église (et il a eu plus d'un imitateur) a cru pouvoir emprunter à Plotin, même en traitant les plus hautes questions de la théologie.

Ces morceaux sont au nombre de cinq, savoir :

Homélie sur l'Esprit saint ;

Traité de l'Esprit saint (extrait);

Lettre sur la Vie monastique (extrait) ;

De la Beauté de la lumière (extrait de l'*Hexaméron*);

Pourquoi les objets vus de loin paraissent-ils plus petits ? (Id.)

Les deux premiers de ces morceaux ont été publiés en grec, avec des rapprochements extraits de Plotin, par A. Jahn, sous ce titre : *Basilius magnus plotinizans*, Bernæ, MDCCCXXXVIII.

Le premier morceau (*Homélie sur l'Esprit saint*) reproduit presque textuellement, en y ajoutant d'ailleurs des développements, le début du livre I de l'*Ennéade* V (*Des trois Hypostases principales*). Ce début avait sans doute séduit saint Basile par la grandeur des idées et la magnificence des expressions, comme il frappa saint Augustin, ainsi qu'on en peut juger par les imitations

que ce dernier en a faites[1]. Dom Garnier, éditeur de saint Basile, a, il est vrai, révoqué en doute l'authenticité de cette homélie, en se fondant sur ce qu'elle contient des termes qui ne sont pas ordinairement employés par ce Père[2]; mais il n'y a là rien d'étonnant, puisque ce sont des termes empruntés à Plotin, et la question revient à savoir si l'on est en droit d'admettre que saint Basile ait pu ainsi appliquer à l'Esprit saint ce que le chef de l'école néoplatonicienne dit de l'Ame du monde[3]. Pour décider ce point, il n'y a évidemment qu'un moyen qui échappe à toute objection; c'est de chercher si, dans les écrits de saint Basile qui sont reconnus pour authentiques, on trouve des passages également empruntés à Plotin.

Afin d'atteindre ce but et de mettre le fait hors de doute, nous ne nous sommes pas borné à reproduire l'extrait que Jahn avait déjà donné du *Traité de l'Esprit saint;* nous y avons joint trois autres morceaux que nous avons découverts dans les œuvres de saint Basile, et qui nous ont paru propres à démontrer que ce Père a bien réellement imité Plotin. L'un d'eux, extrait d'une *Lettre sur la Vie monastique*, reproduit textuellement, en y ajoutant de longs développements, un passage important du livre IX de l'*Ennéade* VI. Les deux autres morceaux, extraits de l'*Hexaméron*, exposent deux opinions qui appartiennent en propre à la doctrine de Plotin. Nous aurions pu, en poussant plus loin nos recherches, grossir le nombre de ces rapprochements; mais nous avons cru que ceux que nous donnons ici suffiraient pour faire voir qu'en lisant les écrits des Pères de l'Église on rencontre souvent des pensées empruntées au chef de l'école néoplatonicienne.

EUG. LÉVÊQUE.

[1] *Voy.* ci-dessus p. 579. — [2] Voici comment Jahn formule son opinion sur cette question: « Basilii quidem hanc lucubratiunculam esse mihi longe est persua- » sissimum. Sive enim duo postremos *Contra Eunomium* libros a Basilio Magno » abjudicas, sive eos a Basilio profectos existimas cum viris doctis apud Fabri- » cium laudatis: tota hæc quæstio ad nostrum libellum nil refert, qui tam parum » cum extremo libro V *Contra Eunomium* conjunctus sit, ut aut librarii illum » propter externam quamdam similitudinem libris *Contra Eunomium* adjecisse, » aut Basilius ipse opusculum separatim conscriptum operi duobus postremis » libris perpoliendo subjunxisse censendus sit. Ut autem Basilium hunc libellum » non ipsum eo loco, ubi hodie in codicibus plerisque comparet, collocasse cen- » seamus, fortasse illud argumento fuerit quod in codice, unde Basileensis editio » græca posterior expressa est, homiliam separatam efficit, descriptam p. 241. » *Voy.* ci-après la note de Garnier, p. 644. — [3] Plusieurs auteurs chrétiens ont, comme S. Basile, assimilé à l'Esprit saint l'hypostase que les Néoplatoniciens appellent l'Ame du monde. *Voy.*, dans le tome I, les témoignages de Théodoret (p. 257), de saint Augustin (p. 323), et ci-après celui de saint Cyrille (p. 625). On peut consulter sur ce sujet Cudworth, *Systema intellectuale*, t. I, p. 685.

PORPHYRE.

DES TROIS HYPOSTASES[1].

I. *Première hypostase. L'Un, le Bien.*

Porphyre rapporte dans le quatrième livre de son *Histoire des Philosophes*[2] que « Platon a pensé et dit qu'aucun nom ne con-
» vient au *Dieu qui est un* (ἑνὸς θεοῦ), que l'entendement humain
» ne peut le connaître, et que les dénominations tirées des choses
» inférieures ne le désignent qu'imparfaitement. Si l'on veut abso-
» lument essayer de lui appliquer quelqu'un des noms que nous
» employons, on doit l'appeler de préférence l'Un et le Bien[3]. Le
» nom d'*Un* exprime sa simplicité et son *caractère absolu* (αὐτάρ-
» κεια) : car il n'a besoin de rien, ni de parties, ni d'essence, ni de
» facultés, ni d'opérations[4]; il est seulement la cause de toutes ces
» choses[5]. Le nom de *Bien* fait comprendre que c'est de lui que
» procède tout ce qui est bon, en tant que les autres êtres imitent

[1] Nous rassemblons sous ce titre plusieurs fragments et extraits de Porphyre qui peuvent servir de commentaire au livre I de l'*Ennéade* V. *Voy.* également ci-dessus le résumé de la théorie des trois hypostases, p. 573.

[2] D'après Eunape, cet ouvrage de Porphyre était intitulé *Vie des philosophes.* Il comprenait quatre livres : le 1er renfermait la *Vie de Pythagore*, que nous possédons et dont nous donnons un extrait ci-après ; le 2e, la vie d'un philosophe qui n'est indiqué par aucun auteur ; le 3e, la *Vie de Socrate* (citée par saint Cyrille, *Contre Julien*, I, p. 28; VI, p. 185, 208, etc.). le 4e, la *Vie de Platon* dont nous donnons ici les fragments cités par saint Cyrille. — [3] *Voy.* les *Ennéades* de Plotin, t. I, p. 256-257 ; t. III, p. 80, 513. — [4] *Voy.* t. III, p. 523-524. — [5] « Nous dirons avec Porphyre que le Principe unique de toutes choses est » le Père de la triade intelligible... Dans ce cas, nous ne placerons point les » triades immédiatement après le Principe unique de toutes choses, comme » l'enseignent les Oracles, et comme veulent l'établir, non-seulement les philo- » sophes récents, mais encore Porphyre et Jamblique. » (Damascius, *Des Principes*, éd. Kopp, p. 115 et 348.)

» selon leur pouvoir son *caractère propre* (ἰδιότης), s'il faut ainsi » parler, et qu'ils sont conservés par lui[1]. » (Saint Cyrille, *Contre Julien*, I, p. 31, éd. de 1636.)

Le *Dieu suprême* (ὁ πρῶτος θεός) est incorporel, immuable, indivisible; il n'existe dans aucune chose autre que lui-même; il n'est pas enchaîné à lui-même [il est souverainement indépendant]; par conséquent, il n'a besoin de rien qui soit hors de lui[2]. (Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, II, 37.)

Plus le *Père de toutes choses* est simple, pur, absolu, dégagé de la matière, plus celui qui veut approcher de lui doit être pur et chaste sous tous les rapports, plus il doit s'appliquer à purifier d'abord son corps, puis son âme, en donnant à chacune de ses facultés, et en général à chacune des parties auxquelles il est uni, le genre de chasteté que comporte leur nature[3]. (Porphyre, *ibid.*, I,57.)

Au Dieu qui est au-dessus de tous les autres nous n'offrirons pas un encens matériel, nous ne consacrerons aucun objet sensible: car tout ce qui est matériel est indigne d'un principe complétement dégagé de la matière. Nous ne lui parlerons donc pas; nous ne nous adresserons même pas à lui intérieurement, si notre âme est souillée par quelque passion; mais nous l'honorerons par un silence pur, par des conceptions pures de sa perfection. *Nous unissant à Dieu et lui devenant semblables* (συναφθέντες καὶ ὁμοιωθέντες αὐτῷ), nous lui offrirons *notre élévation propre* (ἡ αὐτῶν ἀναγωγή) comme une sainte hostie qui lui serve de louange et opère notre salut[4]. La perfection de ce sacrifice consiste donc dans la *contemplation impassible de Dieu*[5]. (Porphyre, *ibid.*, II, 34.)

II. *Deuxième hypostase. L'Intelligence.*

Porphyre rapporte, dans le quatrième livre de son *Histoire des Philosophes*, que, « selon Platon, le Bien a engendré d'une ma- » nière incompréhensible pour les hommes l'*Intelligence univer-* » *selle*, qui subsiste par elle-même, qui contient les êtres véritables

[1] *Voy.* Plotin, t. III, p. 550.—[2] *Voy.* t. I, p. LXXXIII; t. III, p. 511, 530.—[3] *Voy.* t. III, p. 540-541. — [4] *Voy.* t. III, p. 563. — [5] « Dieu, étant le Père de toutes » choses, n'a besoin de rien; nous attirons ses grâces sur nous lorsque nous » l'honorons par la justice, par la chasteté et par les autres vertus, et que » notre vie est une continuelle prière par l'imitation de ses perfections et la » recherche de sa vérité. » (Porphyre, *Philosophie des oracles;* dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, X, 19.)

» et l'essence universelle des êtres[1]. Cette Intelligence est souverainement belle, est le Beau même : car elle possède par elle-même » la forme de la beauté[2]. Elle est née, avant les siècles, de Dieu qui est » sa cause. Elle s'est engendrée elle-même et elle a été son propre » père (αὐτογέννητος καὶ αὐτοπάτωρ) : car la procession de l'Intelli- » gence s'est opérée sans que Dieu entrât en mouvement pour » l'engendrer[3]. L'Intelligence a procédé de Dieu en s'engendrant » elle-même (αὐτογόνως) ; elle a procédé, dis-je, sans aucun rapport » avec le temps : car le temps n'existait pas encore, et, depuis » même qu'il a existé, il n'a rien été pour elle ; l'Intelligence existe » donc en dehors du temps et est seule éternelle. De même que le » Dieu premier et unique, quoique toutes choses aient été faites par » lui, existe de toute éternité, parce qu'il n'est pas au nombre de » ces choses et que rien qui soit digne de lui ne saurait être ajouté » à son existence ; de même, l'Intelligence unique, éternelle, sub- » siste en dehors du temps et est le Temps même des choses qui » sont dans le temps, pendant qu'elle demeure dans l'identité de » son existence éternelle[4]. » (Saint Cyrille, *Contre Julien*, I, p. 32.)

III. *Troisième hypostase. L'Ame du monde.*

Porphyre [dans son quatrième livre de l'*Histoire des philosophes*], expose en ces termes l'opinion de Platon : « La substance divine a » dans sa procession formé trois hypostases (ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων » τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν). Le Dieu suprême est le Bien ; au » second rang est le Démiurge, et au troisième, l'Ame du monde[5] : » car la Divinité s'étend jusqu'à l'Ame[6]. » Porphyre affirme donc clairement que la substance divine a dans sa procession formé trois hypostases. En effet, le Dieu de l'univers est unique, mais sa notion s'étend en quelque sorte dans la Trinité sainte et consubstantielle formée par le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, que Platon appelle l'Ame du monde. L'Esprit vivifie et procède du Père, vivant par le Fils : *C'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus et que nous sommes*[7]. La parole de notre Seigneur Jésus-Christ est vraie : *C'est l'Esprit qui vivifie*[8]. Le même Porphyre ajoute : « C'est pourquoi

[1] *Voy.* Plotin, t. III, p.14-15.—[2] *Voy.* t. III, p.117-131, 441-451.—[3] *Voy.* t. III, p. 13.— [4] *Voy.* t. I, p. LXXII ; t. II, p. 174-181. — [5] *Voy.* t. I, p. LXXX-LXXXI. — [6] Ce passage est cité une seconde fois par saint Cyrille exactement dans les mêmes termes, livre VI, p. 271. — [7] *Actes*, XVII, 28. Voy. ci-dessus p. 557, note 5. — [8] Saint Jean, VI, 64.

» Platon, s'exprimant sur ce sujet d'une manière énigmatique dans
» ses *écrits secrets* (ἐν ἀποῤῥήτοις), dit : *Tout est autour du Roi et*
» *est par lui : il est la cause de toutes les choses qui sont belles;*
» *le second principe préside aux choses du second ordre, et le troi-*
» *sième principe aux choses du troisième ordre*[1]. Ainsi, selon Pla-
» ton, toutes choses dépendent des trois Dieux : elles dépendent
» au premier degré du Roi de tout; au second degré, du Dieu qui
» procède de lui ; au troisième degré, du Dieu qui procède du se-
» cond. » (Saint Cyrille, *Contre Julien*, I, p. 34[2].)

IV. *Invocation à Dieu*[3].

Père immortel et ineffable, Prophète éternel, Seigneur qui es porté par la voûte éthérée du ciel auquel tu imprimes un mouvement circulaire[4], toi qui des hauteurs où tu as établi le siége de ta toute-puissance vois tout et prêtes à nos prières une oreille bienveillante, écoute tes enfants, que tu as placés ici-bas où tout change sans cesse. C'est au-dessus du monde et du ciel étoilé que réside ta toute-puissance, brillante d'un éternel éclat. Appuyé sur elle et rayonnant de lumière, tu communiques à l'Intelligence infinie la vie qui jaillit de ton sein en fleuve intarissable[5]. Cette Intelligence elle-même enfante l'univers en produisant la matière impérissable, qu'on nomme *génération*[6] parce que tu l'enchaînes par les *formes*. C'est ainsi que tu es entouré par les saints rois qui te doivent l'existence[7], ô souverain maître de tous les êtres mortels, ô père des immortels bienheureux. Il y a aussi une autre espèce de rois auxquels

[1] Cette citation est empruntée à la *Lettre* 2 de Platon. Voy. ci-dessus p. 18, note 1. — [2] Saint Cyrille porte dans le même ouvrage le jugement suivant sur la théorie néoplatonicienne des trois hypostases : « Lorsqu'ils admettent » *trois hypostases principales* et qu'ils affirment que la *substance de Dieu* » *s'étend jusqu'à trois hypostases*, lorsqu'ils emploient quelquefois le nom » même de la *Trinité*, ils sont d'accord avec les croyances des Chrétiens, et il » ne leur manquerait rien s'ils voulaient bien appliquer aux trois hypostases le » terme de *consubstantialité*, pour faire concevoir l'unité de Dieu en qui la » triplicité n'implique pas une différence de nature, et en qui les hypostases ne » sont pas inférieures l'une à l'autre. » (*Contre Julien*, VIII, p. 270.) *Voy.* encore les autres passages de saint Cyrille cités ci-dessus, p. 5, note 1; p. 6, note 3; p. 14, notes 2-3; p. 15, note 1.

[3] Porphyre, *Philosophie tirée des Oracles*, livre X, fragment édité par A. Mai à la suite de la *Lettre à Marcella*, p. 63. — [4] *Voy.* Plotin, t. I, p. 161. — [5] *Voy.* t. II, p. 230. — [6] *Voy.* t. III, p. 248. — [7] *Voy.* t. III, p. 75.

tu as également donné naissance, mais qui servent de ministres à ta puissance et à l'Intelligence que tu as enfantée la première. Enfin, tu as produit encore une troisième espèce de rois qui se plaisent, comme tu le veux, à te célébrer chaque jour dans leurs chants et te considèrent face à face. Tu es à la fois le père et la mère pleine de beauté[1]; tu es la fleur délicate de tes enfants, tu es la forme des formes, tu es âme et esprit, nombre et harmonie[2].

DOCTRINE DE PYTHAGORE SUR LES NOMBRES[3].

Pythagore professait une philosophie dont le but était de délivrer et d'affranchir de ses entraves et de ses liens l'intelligence qui a été renfermée en nous, intelligence sans laquelle on ne saurait apprendre ni percevoir de quelque façon que ce soit rien de sensé ni de vrai: car, disait Pythagore, « c'est l'intelligence qui voit tout, » qui entend tout; le reste est sourd et aveugle. » Or, quand l'intelligence s'est purifiée, il faut lui venir en aide. Pythagore lui venait en aide par sa méthode : il enseignait à s'accoutumer insensiblement à la contemplation des choses qui sont éternelles et immatérielles, qui demeurent perpétuellement dans un état identique et immuable, en débutant par les plus simples et en s'avançant graduellement, pour éviter le trouble d'un changement subit et immédiat, qui rebuterait et découragerait l'âme longtemps asservie à des habitudes vicieuses. Les mathématiques, l'étude des objets qui occupent un rang intermédiaire entre les corps et les êtres incorporels (car les objets dont traite la géométrie ont trois dimensions comme les corps, et ils sont dépourvus d'impénétrabilité, comme les êtres incorporels) servaient à Pythagore d'exercice préparatoire pour conduire peu à peu l'âme à la contemplation des êtres véritables, en détournant son attention des choses corporelles qui ne restent pas deux instants de suite dans un état identique et immuable, et en l'amenant méthodiquement à désirer acquérir les connaissances qui forment sa nourriture. De cette manière, il élevait les hommes à la contemplation des êtres véritables et il les rendait heureux. Voilà pourquoi il exerçait ses disciples aux mathématiques[4].

[1] *Voy.* Eusèbe, *Préparation évangélique*, III, 9. — [2] *Voy.* Plotin, t. III, p. 470 et 527.

[3] Extrait de la *Vie de Pythagore* par Porphyre, § 46-53, éd. Kiessling. Ce morceau peut servir de commentaire à ce que Plotin dit ci-dessus des Pythagoriciens, p. 371. — [4] *Voy.* Plotin, t. I, p. 65-66.

C'est dans ce but que les Pythagoriciens s'appliquaient aux mathématiques, comme nous l'apprend entre autres Modératus de Gadès, qui a rassemblé en onze livres les opinions de ces philosophes[1].

Ne pouvant, dit-il, expliquer clairement par la parole les *premières formes* (τὰ πρῶτα εἴδη) et les *premières causes* (τὰς πρώτας ἀρχάς), parce qu'elles sont difficiles à concevoir et à exprimer, les Pythagoriciens eurent recours aux nombres pour enseigner plus facilement leur doctrine, suivant en cela l'exemple des géomètres et des grammairiens. Ces derniers en effet, pour enseigner la valeur des éléments [du langage] et ces éléments mêmes, se servent des caractères de l'alphabet en disant qu'ils sont les premiers éléments à étudier, mais ils enseignent plus tard que les caractères ne sont pas des éléments, qu'ils servent seulement à concevoir les éléments véritables [c'est-à-dire les sons élémentaires de la parole]. De leur côté les géomètres, ne pouvant nous représenter à l'aide de la parole les formes des corps, décrivent des figures, en avertissant que le triangle n'est pas la figure qu'on a sous les yeux, mais bien ce qui a une telle propriété, et ils donnent ainsi l'idée du triangle. C'est ce que firent les Pythagoriciens pour les *raisons* et les *formes premières*. Ne pouvant expliquer par la parole les *formes immatérielles* et les *causes premières*, ils eurent recours aux nombres pour les indiquer. C'est ainsi qu'ils appelèrent *un* (ἕν) la raison de l'unité, de l'identité et de l'égalité, aussi bien que la cause de l'accord, de la sympathie et de la conservation de l'univers, enfin de ce qui demeure dans un état identique et immuable; et ils lui donnèrent ce nom, parce que telle est la nature de l'*un* qui se trouve dans les choses particulières, qu'il est uni et que l'accord règne entre ses parties, par l'effet de sa participation à la Cause première. Quant à la raison de la différence et de l'inégalité, et en général, de tout ce qui est divisible et muable et qui change avec le temps, ils l'appelèrent *dyade*, parce que telle est la nature de la *dualité* dans les choses particulières. Les Pythagoriciens n'ont pas été les seuls qui reconnussent ces *raisons:* car nous voyons que les autres philosophes ont également admis qu'il existe des puissances qui contiennent l'univers et y font régner l'unité, et qu'il existe également des raisons d'égalité, de différence et de dissemblance. C'est donc pour s'exprimer avec plus de clarté que les Pythagoriciens donnèrent à ces raisons les noms d'*un* et de *dyade;* aussi pour eux *dualité*, *inégalité* et *différence* sont des termes équivalents. Il en est de même des autres nombres: chacun d'eux a reçu la place

[1] Sur Modératus de Gadès, *Voy.* t. II, p. 628-629.

d'une puissance. Ainsi, il existe dans la nature quelque chose qui a un commencement, un milieu et une fin : les Pythagoriciens attribuèrent à cette forme le nombre *trois;* c'est pourquoi ils appelaient *ternaire* tout ce qui a un milieu ; ils donnaient aussi ce nom à tout ce qui est parfait. Selon eux, tout ce qui est parfait a pour principe la *triade* et est embelli par elle. Faute de pouvoir employer un autre nom, ils se servaient de celui de *triade* pour élever l'esprit à la conception de ce principe. On en peut dire autant des autres nombres. Telles étaient les raisons pour lesquelles ils rangeaient dans cet ordre les nombres dont nous avons parlé ci-dessus [l'unité, la dyade et la triade]. Quant aux autres nombres, ils sont embrassés dans une seule idée et une seule puissance, que les Pythagoriciens ont nommée δεκάς (*décade*), comme si l'on disait δεχάς (*compréhension*). C'est pourquoi ils enseignent que la *décade* est un nombre parfait, ou plutôt qu'elle est le nombre le plus parfait de tous, qu'elle comprend et contient en elle toutes les différences des nombres, toutes les espèces de raisons et toutes les proportions. En effet, si la nature de l'univers est déterminée par les raisons et les proportions des nombres, si tout ce qui est engendré, qui s'accroît et qui arrive à son développement complet, est réglé par les raisons des nombres, si de plus la décade contient toutes les raisons, toutes les proportions et toutes les espèces de nombres, comment la décade ne serait-elle pas un nombre parfait?

Telle était la science des nombres chez les Pythagoriciens, et c'est à cause d'elle que la philosophie des Pythagoriciens s'éteignit, d'abord parce qu'ils se servaient de symboles obscurs, ensuite parce que leurs traités étaient écrits en dorien, dialecte qui manque lui-même de clarté, enfin que les dogmes de la secte furent frappés de déconsidération, comme apocryphes ou mal interprétés, vu que ceux qui les enseignaient n'étaient pas de vrais Pythagoriciens. En outre, Platon et Aristote, Speusippe, Aristoxène et Xénocrate, au dire des Pythagoriciens, s'approprièrent ce qu'il y avait de meilleur dans les écrits de ces philosophes, avec quelques légers changements; mais les choses vulgaires et de peu de valeur, en un mot, toutes celles qui ont été alléguées depuis par des calomniateurs pour déconsidérer et renverser la secte, ils les rassemblèrent et les attribuèrent en propre à cette école.

SIMPLICIUS.

COMMENTAIRE DES CATÉGORIES D'ARISTOTE.

Des Commentaires composés sur les Catégories d'Aristote[1].

Comme le *Livre des Catégories* d'Aristote non-seulement forme une introduction à l'étude de la Philosophie entière (car ce livre est le commencement de la Logique, et l'on étudie avec raison la Logique avant la Philosophie entière), mais encore traite sous un certain rapport des premiers principes (comme nous le démontrerons en expliquant l'objet des Catégories), beaucoup de philosophes se sont occupés de ce livre. Mais les traités qu'ils ont composés sur ce sujet offrent entre eux une grande différence. Quelques-uns, comme Thémistius [surnommé] Euphradès[2], et d'autres encore, se sont bornés à éclaircir le texte d'Aristote par une paraphrase. D'autres se sont proposé pour but unique d'expliquer brièvement les idées seules d'Aristote, comme l'a fait Porphyre dans son *Livre des Demandes et des Réponses*[3]. Il en est qui sont allés plus loin que les précédents : les uns ont effleuré les questions qui se rattachent au livre d'Aristote, comme Alexandre d'Aphrodisie, comme [son maître] Herminus et quelques autres encore, parmi lesquels je place Maxime même, qui fut disciple de l'illustre Jamblique, et qui, dans son *Commentaire des Catégories*, a presque partout suivi Alexandre ; les autres, au contraire, comme Boéthus [de Sidon], cet homme si digne d'admiration, ont composé des Commentaires où il y a beaucoup de profondeur. Il en est qui se sont bornés à poser des objections contre les idées d'Aristote ; c'est ce qu'a fait Lucius, et après lui Nicostrate, qui a exposé les critiques de Lucius ; ils se sont appliqués à combattre presque toutes les idées d'Aristote et à lui adres-

[1] Édition de Bâle, folio 1. Cet extrait peut servir de commentaire au début du livre I de l'*Ennéade* VI. — [2] Thémistius avait paraphrasé également les *Premiers Analytiques* d'Aristote, ainsi que les *Derniers Analytiques*. Il ne nous reste que ce dernier ouvrage. — [3] Cet ouvrage a été publié en grec (Paris, 1543), et traduit en latin sous le titre *d'Exegesis in Categorias* (Venise, 1546, 1566). On a aussi de Porphyre une *Introduction aux Catégories*, que M. Barthélemy Saint Hilaire a traduite en français.

ser des objections inspirées moins par l'amour de la vérité que par le désir d'attaquer ce philosophe à tort et à travers[1]; leur travail cependant n'a pas été inutile en ce qu'ils ont indiqué à leurs successeurs les questions les plus importantes à étudier, qu'ils leur ont donné occasion de répondre aux objections et de discuter une foule de points très-intéressants. En outre, le *grand Plotin*, dans ses trois livres *Des Genres de l'être*, a fait des recherches fort importantes sur les matières traitées dans les Catégories. Ensuite, Porphyre, à qui nous sommes redevables de tout ce que nous avons de bon, a, pour l'usage de son disciple Gédalius, composé sept livres où il a donné un commentaire très-complet des Catégories, répondu à toutes les objections, et rapporté tout ce que les Stoïciens enseignent à cet égard de conforme à la doctrine péripatéticienne[2]. Après lui, le divin Jamblique a écrit aussi sur les Catégories un long traité où la plupart du temps il suit Porphyre et le reproduit même mot pour mot dans un grand nombre de passages; il a cependant expliqué certains points avec plus d'exactitude et de précision; en outre, il a, comme on le fait dans les écoles, resserré la discussion des objections; enfin, il a mis presque partout en tête de chaque chapitre la théorie métaphysique du sujet qu'il embrasse, et il a ajouté tout ce qui pouvait être de quelque utilité pour l'étude des Catégories[3]. En effet, comme Archytas le pythagoricien a le premier, dans son ouvrage *Sur l'universel* (περὶ τοῦ παντός)[4], établi la division en *dix genres premiers*, éclairci par des exemples leur nature, leur ordre relatif, leurs différences propres et leurs caractères

[1] Les *Commentaires des Catégories* composés par Alexandre d'Aphrodisie, Herminus, Maxime, Boëthus de Sidon, Lucius, Nicostrate, sont aujourd'hui perdus. — [2] L'ouvrage de Porphyre nous est connu seulement par les citations que Simplicius et que Boëce en font dans leurs Commentaires. — [3] Simplicius, par les citations qu'il fait de Jamblique, nous a conservé de nombreux fragments du Commentaire de ce philosophe. Nous avons traduit un de ces fragments dans le tome II, p. 637, note 2. — [4] Ce livre est cité aussi sous le titre de καθόλου λόγοι. Il ne faut pas le confondre avec un opuscule apocryphe intitulé: Ἀρχύτου καθολικοὶ λόγοι, et publié par Orelli (*Opuscula Græcorum veterum sententiosa et moralia*, Lips., 1821; t. II, p. 273). Thémistius a contesté l'authenticité de l'ouvrage d'Archytas, sans doute pour conserver à Aristote la gloire de l'invention des Catégories. Cependant, l'idée de diviser toutes choses en *dix* genres semble tout à fait arbitraire dans le système d'Aristote (comme le remarque fort bien Plotin), tandis qu'elle s'explique naturellement dans la doctrine des Pythagoriciens par l'importance qu'ils attachaient à la *décade*, puisque, selon eux, *la décade comprenait toutes choses* (*Voy.* ci-dessus, p. 629). Simplicius cite assez souvent Archytas.

communs, le divin Jamblique a lui-même, dans les lieux convenables, cité des passages d'Archytas, ramené à un corps de doctrine les principes qui s'y trouvent dispersés, et montré la concordance de cette doctrine avec celle d'Aristote ; quant au petit nombre de points à l'égard desquels il existe entre ces deux philosophes une dissidence, bien légère d'ailleurs, Jamblique les a signalés aux lecteurs que cela peut intéresser ; il a en outre expliqué la cause de cette dissidence, et avec raison, parce qu'Aristote semble suivre en tout Archytas. Dexippe, disciple de Jamblique, a également commenté les Catégories, mais d'une manière abrégée : au reste, son principal but était de répondre aux objections de Plotin, qu'il a exposées en forme de dialogue, et il n'a presque rien ajouté à Porphyre et à Jamblique [1].

Comme des philosophes aussi illustres ont commenté avec tant de soin les Catégories, je paraîtrai ridicule d'entreprendre moi-même d'écrire aussi sur ce sujet si je n'explique pour quelle raison j'ai pris la plume : car j'ai beaucoup emprunté aux écrits que je viens de nommer ; j'ai particulièrement suivi Jamblique autant que je l'ai pu, et je l'ai souvent reproduit mot pour mot. Or, voici quel a été mon but en composant ce Commentaire : d'abord, je me suis appliqué à donner une intelligence plus exacte du texte ; en même temps j'ai voulu éclaircir et rendre plus accessible la pensée d'Aristote qui, par sa profondeur, n'est pas à la portée de la plupart des lecteurs ; enfin, j'ai résumé tous les traités si divers qui ont été écrits sur les Catégories ; je n'ai pas eu d'ailleurs l'intention d'être aussi bref que possible, comme l'a fait le savant Syrianus [2], mais seulement de composer un résumé où rien d'essentiel ne se trouvât omis. Si j'ai pu ajouter quelque chose aux recherches de mes prédécesseurs, j'en suis redevable, après Dieu, à ces grands hommes par lesquels conduit comme par la main j'ai indiqué quelques objections intéressantes, ou bien des explications et des distinctions importantes. Enfin, mon dessein n'est pas de faire négliger à mes lecteurs les travaux de Porphyre et de Jamblique pour mon court commentaire, mais de leur offrir plutôt une introduction et une étude qui leur facilite l'intelligence de leurs écrits.

[1] L'ouvrage de Dexippe se trouve dans plusieurs bibliothèques, mais il n'a pas encore été publié en grec. Il n'est connu jusqu'à présent que par la traduction latine de Bernard Félicien (Paris, 1549, in 8°). — [2] L'ouvrage de Syrianus, aujourd'hui perdu, est cité par David l'Arménien, qui appelle l'auteur ὁ κριτικώτατος.

OLYMPIODORE.

COMMENTAIRE DU PHÉDON.

Des vertus exemplaires[1].

Plotin veut qu'il y ait un degré supérieur aux autres vertus, savoir les vertus *exemplaires*[2]. Quand notre œil est éclairé par la lumière du soleil, il est d'abord différent du soleil en tant qu'il est éclairé par lui, ensuite il s'unit et s'identifie avec lui, il devient un et prend la forme du soleil ; de même, notre âme est dans le principe illuminée par l'intelligence et agit d'après les vertus contemplatives[3]; plus tard, elle devient ce qui l'illumine et elle agit uniformément d'après les vertus exemplaires. L'œuvre de la philosophie est de nous élever à l'intelligence[4], et celle de la théurgie[5] est de nous unir aux intelligibles, de manière que nous produisions des actes conformes aux vertus exemplaires. Par les vertus *physiques* nous connaissons les corps contenus dans ce monde, parce que ces vertus se rapportent aux corps; par les vertus *morales*, nous connaissons le Destin qui préside à l'univers, parce que le Destin exerce son empire sur les facultés irraisonnables (car les vertus morales sont irraisonnables), tandis que l'âme raisonnable ne lui est pas soumise[6]; par les vertus *politiques*, nous connaissons ce qui est contenu dans ce monde; par les vertus *purificatives*, ce qui est au-dessus de ce monde, en sorte que par les vertus *purificatives* nous possédons les choses intellectuelles, et par les vertus *exemplaires*, les choses intelligibles[7]. La *tempérance* est

[1] Les deux premiers extraits d'Olympiodore dont nous donnons ici la traduction font connaître ce que les successeurs de Plotin ont essayé d'ajouter à sa théorie des *vertus* (*Enn.* I, liv. II). — [2] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. II, § 7; t. I, p. 61. Olympiodore distingue sept classes de vertus dans le deuxième morceau dont nous donnons ci-après la traduction. — [3] *Voy.* Plotin, *ibid.*, § 4 ; t. I, p. 57. — [4] *Voy. ibid.*, § 6; t. I, p. 60. — [5] Ce qu'Olympiodore dit ici de la théurgie est étranger au système de Plotin et emprunté à celui de Jamblique. *Voy.* ci-dessus, p. 610. — [6] *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. I, § 8-9; t. II, p. 16-17. — [7] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. II, § 6-7; t. I, p. 60-61.

propre aux vertus physiques, la *justice*, aux vertus politiques (à cause des contrats); le *courage*, aux vertus purificatives (parce qu'elles résistent à toute inclination vers la matière)[1]; enfin la *prudence*, aux vertus contemplatives[2]. (*Olympiodori Scholia in Platonis Phædonem*, p. 36, éd. Chr. Eberh. Finckh.)

Sept classes de vertus.

La première classe de vertus comprend les vertus *physiques*[1], communes aux hommes et aux animaux ; elles sont liées au tempérament, opposées le plus souvent les unes aux autres ; ou plutôt, elles appartiennent à la partie animale, ou même elles émanent de la raison qui n'est pas entravée par une mauvaise disposition du corps, ou bien encore elles ont été exercées dans une vie antérieure. Platon traite de ces vertus dans le *Politique* et dans les *Lois*.

Au-dessus de celles-ci sont les vertus *morales*[4], fruit de l'habitude et d'une saine direction de l'opinion, vertus d'enfants bien élevés, dont certains animaux sont susceptibles ; elles sont supérieures au tempérament du corps, et par suite elles ne sont pas opposées les unes aux autres ; elles dépendent à la fois de la partie raisonnable et de la partie irraisonnable de notre nature. Platon en traite dans les *Lois*.

La troisième classe comprend les vertus *politiques*[5], qui ne dépendent que de la raison, puisqu'elles supposent la science ; mais de la raison, en tant qu'elle perfectionne la partie irraisonnable de l'âme qui lui sert d'instrument, qu'elle perfectionne la faculté de connaître par la sagesse, l'irascibilité par le courage, la concupiscence par la tempérance, et toutes ces facultés en général par la justice. Elles sont liées les unes aux autres. Platon en traite longuement dans la *République*.

Au-dessus de celles-ci sont les vertus *purificatives*[6], produites par la raison qui se sépare de tout le reste, se retire en elle-même, rejette les organes comme inutiles parce qu'elle suspend toute action extérieure. Ces vertus dégagent l'âme des liens de la génération. Ce sont elles que Platon décrit ici principalement [dans le *Phédon*]

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. II, § 6; t. I, p. 60. — [2] *Voy. ibid.*, § 7, p. 61. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. III, § 6; t. I, p. 69. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 10; t. I, p. 47. — [5] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. II, § 1; t. I, p. 52. Pour les vertus *politiques*, *purificatives*, etc., *Voy.* aussi Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § 1, dans le tome I, p. LI. — [6] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. II, § 3; t. I, p. 55.

Le degré supérieur comprend les vertus *contemplatives*[1], dans lesquelles l'âme renonce même à soi et tend à se rapprocher de ce qui lui est supérieur, non pas seulement par la connaissance, comme le nom de ces vertus pourrait le faire croire, mais aussi par la volonté. L'âme aspire en quelque sorte à devenir intelligence. Or l'intelligence suppose à la fois connaissance et volonté. Ces vertus sont opposées aux vertus politiques : celles-ci agissent selon la raison sur la nature inférieure ; celles-là s'élèvent par l'intelligence jusqu'au monde supérieur. Platon traite de ces vertus dans le *Théétète*.

Dans les vertus *exemplaires*[2], l'âme ne contemple plus l'intelligence (car la contemplation suppose un intervalle) ; mais l'âme est alors devenue l'intelligence même à laquelle elle participe. Or l'intelligence est l'*exemplaire* de toutes choses ; et c'est pour cela que ces vertus sont appelées exemplaires, puisqu'elles dépendent principalement de l'intelligence. Jamblique les ajoute aux précédentes dans son livre *Des Vertus*.

Au-dessus des vertus dont nous venons de parler, et dont le caractère est de constituer des essences, sont les vertus *hiératiques*, qui naissent de la nature divine de l'âme ; elles sont simples. Jamblique les décrit aussi ; mais Proclus le fait avec plus de clarté. (*Olympiodori Scholia in Phædonem*, p. 89-90[3].)

De l'immortalité de l'Ame.

I. Le grand Plotin démontre l'immortalité de l'âme par deux arguments, savoir qu'elle est *incorporelle* et qu'elle est *séparable*[4]. Ces arguments lui ont donné les principes par lesquels se démontre l'immortalité de l'âme, savoir qu'elle est *simple*, puisqu'elle est incorporelle, et qu'elle *commande*, puisqu'elle est séparable[5]. Il semble préférable de ne pas employer ce mode de démonstration.

[1] *Voy.* Plotin, *ibid.*, § 6, p. 60. — [2] *Voy. ibid.*, § 7, p. 61. — [3] Ce morceau d'Olympiodore a été analysé par M. Cousin dans ses *Fragments de philosophie ancienne*, p. 433.

[4] *Voy.* Plotin, *Enn.* IV, liv. VII. Olympiodore dit encore, dans son *Commentaire sur le Philèbe* (p. 62, éd. Finckh) : « Plotin pense que tout ce qui » périt est amené à périr par l'une de ces deux raisons, soit comme *composé*, » soit comme *n'existant que dans un sujet :* car les choses incorporelles (qui » sont mortelles) périssent parce qu'elles n'existent que dans un sujet, et les » corps, parce qu'ils sont composés. » — [5] *Voy* sur ce point le fragment d'Olympiodore cité dans le tome II, p. 619, note 3.

En effet Platon ne tire pas ses arguments des deux modes de mort ou de dissolution, comme Plotin ; il ne se propose pas le même but dans sa démonstration, mais il prouve que l'âme est une essence plus durable que le corps parce qu'elle ressemble davantage aux choses divines [1]. Cependant, lors même que la démonstration de Plotin serait fondée sur les mêmes arguments que celle de Platon, il ne s'en suivrait pas qu'elle fût sans valeur pour établir l'immortalité complète de l'âme : car Plotin fait voir que l'âme est séparable de tout corps ; mais, tout en existant par elle-même, l'âme pourrait défaillir avec le temps, comme on le voit par le raisonnement, et comme Cébès le suppose à la fin du dialogue [2]. (*Olympiodori Scholia in Phædonem*, p. 129.)

II. Plotin a cru démontrer le premier l'immortalité de l'âme en établissant qu'elle est *incorporelle* et *séparable du corps :* car les choses sujettes à la mort périssent pour l'une de ces deux raisons, soit parce qu'étant composées elles se divisent dans les éléments dont elles sont composées, soit parce que n'existant que dans un sujet elles se dissolvent avec lui. Platon a aussi donné cette démonstration dans ce dialogue, en prouvant que l'âme n'est pas corporelle puisqu'elle n'est pas composée ni visible, et que l'âme n'est pas non plus dans un corps, puisqu'elle commande et qu'elle pense. Selon Proclus, l'argument de Plotin ne suffit pas pour établir complétement l'immortalité de l'âme : « L'âme peut exister, dit-il, » dans un autre corps qui ne se dissolve pas comme ce corps ter- » restre, de telle sorte que, quoiqu'elle ne périsse pas parce qu'elle » n'est pas dans ce corps terrestre comme dans un sujet, rien » n'empêche cependant qu'elle ne subsiste fort longtemps dans cet » autre corps auquel elle est unie [3]. » Telle est l'objection que Proclus adresse à Plotin. Mais il ne faut pas regarder l'argumentation que nous examinons ici comme semblable à celle de Plotin : car celui-ci se fonde sur les deux espèces de mort, et il montre que, puisque l'âme est séparable, elle n'est pas susceptible de mourir. Au contraire, le raisonnement de Platon se fonde sur la similitude [de l'âme] avec ce qui est éternel et sur la similitude [du corps] avec ce qui change sans cesse. Ensuite, lors même que l'argumen-

[1] *Voy.* Porphyre, *Traité de l'Ame*, dans le tome II, p. 619. — [2] *Voy.* Platon, *Phédon*, trad. de M. Cousin, t. I, p. 253-255. — [3] Il s'agit ici du *corps éthéré*, que Proclus supposait inséparable de l'Ame. Sur le corps éthéré, *Voy.* Jamblique, *Traité de l'Ame*, dans le tome II, p. 656.

tation de Plotin serait la même que celle de Platon, Proclus ne devait pas objecter à Plotin que l'âme peut être dans un autre corps : car celui-ci a établi une fois pour toutes que l'âme n'est pas dans un sujet, qu'elle est séparable [du corps] ; mais il fallait objecter à Plotin que l'âme, tout en étant séparable du corps, pourrait cependant, si cela est admissible, être susceptible de périr parce qu'elle existe dans le temps [et non dans l'éternité]. (*Olympiodori Scholia in Phædonem*, p. 179.)

Opinions diverses des Néoplatoniciens sur l'immortalité de l'âme.

Parmi les philosophes, les uns font l'âme immortelle, en comprenant dans cette immortalité le *principe vital*, comme Numénius ; les autres, comme Plotin s'exprime quelque part, y comprennent notre *nature physique*[1]; ceux-ci y comprennent la *partie irraisonnable* de notre être, comme Xénocrate et Speusippe parmi les anciens, Jamblique[2] et Plutarque parmi les modernes; ceux-là y comprennent seulement la *partie raisonnable*, comme Porphyre[3] et Proclus; d'autres n'attribuent l'immortalité qu'à l'*intelligence*, comme les Péripatéticiens (car ils regardent comme périssable la partie qui contient l'*opinion*); d'autres enfin immortalisent l'âme tout entière, absorbant les parties dans le tout[4]. (*Olympiodori Scholia in Phædonem*, p. 98.)

[1] *Voy.* dans le tome II le *Traité de l'Ame* par Jamblique, p. 655 et note 8. — [2] *Ibid.*, p. 655-656. — [3] *Ibid.*, p. 656 et note 1. — [4] *Ibid.*, p. 646-647.

IMITATIONS DE PLOTIN

PAR

SAINT BASILE.

SAINT BASILE.

HOMÉLIE SUR L'ESPRIT SAINT [1].

« Toute âme qui cherche à connaître Dieu doit examiner d'abord » si elle a la faculté de connaître Dieu et de voir ce qui est invisi- » ble aux yeux du corps, » ensuite si, en cherchant à connaître Dieu, elle peut, selon qu'il est écrit, entrer chez celui qu'elle cherche à connaître. Il est écrit en effet : *Si vous cherchez, cherchez, et entrez chez moi* [2]. Or l'âme entre dans le sein de Dieu

PLOTIN.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES.

«... L'âme doit examiner d'abord sa propre nature pour savoir » si elle a la faculté de contempler Dieu, s'il lui convient de l'étu- » dier, et si elle peut espérer de voir ses recherches couronnées » de succès. En effet, si l'âme est étrangère aux choses divines, » pourquoi tenter d'en pénétrer la nature? Si au contraire elle a » une étroite affinité avec elles, elle peut et elle doit chercher à les » connaître. »

[1] *Voy.* ci-dessus *l'Avertissement*, p. 621-622. Pour faciliter au lecteur la comparaison des deux textes, nous mettons entre guillemets toutes les phrases de saint Basile et de Plotin qui se correspondent. — [2] Isaïe, XXI, 12.

quand elle le cherche avec foi. Et s'il ne lui est pas donné de trouver celui qu'elle cherche, elle ne renonce pas à entrer dans le sein de la foi, mais elle dit avec le bienheureux David : *Votre science s'est montrée admirable en moi; elle s'est fortifiée, et je ne pourrai rien contre elle*[1]; et avec le père du possédé : *Je crois, Seigneur; venez au secours de mon incrédulité*[2].

« Puisque nous nous proposons d'atteindre ce but, cherchons avec » foi la nature de l'Esprit-Saint, et demandons-lui la connaissance » de celui que nous cherchons : car c'est lui que nous cherchons, » et c'est lui aussi qui donne la connaissance de lui-même. » Or, comme il nous l'apprend aussi dans l'Écriture-Sainte, c'est lui qui sanctifie les saints et qui accorde la vie divine à ceux qui lui demandent Dieu. « Il est fort supérieur à ceux qui reçoivent ses dons, » puisqu'ils sont sanctifiés quand il vient en eux, et qu'ils meurent » lorsqu'il les abandonne. L'Esprit-Saint au contraire existe tou- » jours, parce qu'il est la source de la vie éternelle. Mais comment » la vie se répand-elle à la fois dans l'ensemble des êtres et dans » chaque individu? Afin de le comprendre[3], il faut que l'âme » s'élève à la contemplation; or elle doit s'en être rendue digne » en s'affranchissant de toute erreur, de toute fausse opinion,

PLOTIN.

« Voici la première réflexion que toute âme doit faire : c'est » l'Ame universelle qui a produit, en leur soufflant un esprit de » vie, tous les animaux qui sont sur la terre, dans l'air et dans la » mer, » ainsi que les astres divins, le soleil et le ciel immense ; c'est elle qui a donné au ciel sa forme et qui préside à ses révolutions régulières, et tout cela sans se mêler aux êtres auxquels elle communique la forme, le mouvement et la vie. « Elle leur est en » effet fort supérieure par son auguste nature : tandis que ceux-ci » naissent ou meurent selon qu'elle leur donne la vie ou la leur re- » tire, l'Ame est essence et vie éternelle, parce qu'elle ne saurait » cesser d'être elle-même. Mais comment la vie se répand-elle à la » fois dans l'univers et dans chaque individu? Afin de le com- » prendre, il faut que l'âme contemple l'Ame universelle : or, » pour s'élever à cette contemplation, l'âme doit en être digne » par sa noblesse, s'être affranchie de l'erreur et s'être dérobée

[1] *Psaumes*, CXXXVIII, 6. — [2] Saint Marc, IX, 23. — [3] Nous lisons, comme le propose Jahn, ἐνθυμεῖσθω au lieu de εὐθυμεῖσθω.

» et de l'amour des femmes qui fascinent les regards des âmes » vulgaires; elle doit enfin être plongée dans un recueillement » profond, faire taire autour d'elle, non-seulement l'agitation du » corps qui l'enveloppe et le tumulte des sensations, mais encore » tout ce qui l'entoure.

» Que tout se taise donc, et le ciel, et la terre, et la mer, et les » êtres raisonnables qui y vivent. Que l'âme se représente alors » toutes ces choses remplies par l'Esprit-Saint qui se tient au-des» sus d'elles, qui de tous côtés déborde sur elles, s'y répand, les » pénètre intimement et les illumine. » En effet, *L'Esprit du Seigneur a rempli la terre entière, et ce qui contient tout a la connaissance de Dieu.* « L'Esprit-Saint brille sur tous ceux qui en » sont dignes. Comme les rayons du soleil éclairent et dorent un » nuage sombre, de même l'Esprit-Saint, descendant dans le corps » de l'homme, l'a tiré de l'inertie, lui a donné et la vie, et l'im» mortalité, et la sainteté. Mû éternellement par l'Esprit-Saint, » ce corps est devenu un être saint; et la présence de l'Esprit-» Saint a fait un prophète, un apôtre, un ange divin, de l'homme » qui n'était auparavant que terre et que cendre.

PLOTIN.

» aux objets qui fascinent les regards des âmes vulgaires, être plon» gée dans un recueillement profond, faire taire autour d'elle non» seulement l'agitation du corps qui l'enveloppe et le tumulte des » sensations, mais encore tout ce qui l'entoure.

» Que tout se taise donc, et la terre, et la mer, et l'air, et le ciel » même. Que l'âme se représente alors la grande Ame qui de tous » côtés déborde dans cette masse immobile, s'y répand, la pénètre » intimement et l'illumine comme les rayons du soleil éclairent et » dorent un nuage sombre. C'est ainsi que l'Ame, en descendant » dans le monde, a tiré ce grand corps de l'inertie où il gisait, lui » a donné le mouvement, la vie et l'immortalité. Mû éternellement » par une puissance intelligente, le ciel est devenu un être plein » de vie et de félicité; et la présence de l'Ame a fait un tout admi» rable de ce qui n'était auparavant qu'un cadavre inerte, eau et » terre, ou plutôt ténèbres de la matière, non-être, *objet d'hor» reur pour les dieux,* comme dit le poëte. »

» La nature et la puissance de l'Esprit-Saint se révèlent encore » avec plus d'éclat dans la manière dont il embrasse et gouverne » par sa volonté les saints et toutes les créatures raisonnables. Il » s'est donné lui-même à toute la multitude des puissances célestes » et à la foule des saints. Il a sanctifié et tous les êtres saints, » grands ou petits, et les anges, et les archanges. Quoique les corps » soient placés dans des lieux divers, que les autres puissances » aient elles-mêmes quelque intervalle entre elles, l'Esprit-Saint ne » se divise pas comme ces êtres, il ne se fractionne pas pour com- » muniquer à chaque individu la vie divine, mais il fait vivre tous les » êtres par sa puissance tout entière. Il est présent partout, il res- » semble à Dieu qui l'envoie : il lui ressemble et par son existence, » et par son ubiquité, et par le privilége qu'il a d'être présent éga- » lement dans toutes les créatures. » Gabriel saluant Marie, et un autre ange saluant ailleurs quelqu'un des saints, chacun des prophètes au moment où il prophétisait, Paul annonçant l'évangile à Rome, Jacques à Jérusalem, Marc à Alexandrie, et d'autres dans des villes différentes : tous étaient remplis de l'Esprit-Saint, sans qu'aucun intervalle empêchât la même grâce de Dieu d'agir de la même manière. C'est par l'Esprit-Saint que Dieu est chacun des saints. C'est à eux qu'il a été dit au nom de Dieu : *Je l'ai dit; vous êtes tous dieux et fils du Très-Haut*[1]; et : *Le Dieu des dieux*, c'est-à-dire des saints, *le Seigneur a parlé*[2]; et encore :

PLOTIN.

«Mais la nature et la puissance de l'Ame se révèlent encore avec plus » d'éclat dans la manière dont elle embrasse et gouverne le monde » par sa volonté. Elle est présente dans tous les points de ce corps » immense, elle en anime toutes les parties, grandes ou petites. Quoi- » que celles-ci soient placées dans des lieux divers, elle ne se divise » pas comme elles, elle ne se fractionne pas pour vivifier chaque indi- » vidu. Elle vivifie toutes choses en même temps, en restant toujours » entière, indivisible, semblable par son unité et son universalité à » l'Intelligence qui l'a engendrée. » C'est sa puissance qui maintient dans les liens de l'unité ce monde d'une grandeur et d'une variété infinie. Si le ciel, le soleil, les astres sont des dieux, c'est par la présence de l'Ame. C'est par elle que nous-mêmes nous sommes quelque chose : car un cadavre est plus vil que le vil fumier.

[1] *Psaumes*, LXXXI, 6. — [2] *Psaumes*, LIX, 1.

On verra sur Sion le Dieu des dieux, c'est-à-dire des saints[1].

« Or si c'est à l'Esprit-Saint que les dieux doivent d'être des » dieux, il faut qu'il soit lui-même divin et qu'il procède de Dieu. » En effet, de même que ce qui donne aux caustiques la propriété d'être caustiques doit être caustique lui-même, et que ce qui sanctifie les saints doit lui-même être saint, de même Celui auquel les dieux doivent d'être des dieux est nécessairement lui-même Dieu.

« Puisque l'essence de l'Esprit-Saint est si divine et si précieuse, » plein de confiance en elle, ne crains pas de chercher » le Christ qui en est le dispensateur: *Car personne ne peut invoquer le Seigneur Jésus sans l'Esprit-Saint*[2]. « La vie qui s'échappe de » l'Esprit-Saint pour former la substance des autres êtres ne se » sépare cependant pas de lui. De même qu'il y a dans le feu la » chaleur latente qui constitue son essence et la chaleur qui se » communique à l'eau ou à tout autre objet de ce genre; » de même l'Esprit-Saint possède la vie en lui-même, et ceux qui participent de lui vivent, comme il convient à des dieux, d'une vie divine et céleste.

« Celui-ci embrasse en effet en lui-même tout être immortel, toute » intelligence, tout ange, toute âme. Il ne cherche pas à changer,

PLOTIN.

« Mais si c'est à l'Ame que les dieux doivent d'être des dieux, il » faut qu'elle soit elle-même un dieu plus auguste...... »

« Puisque l'essence de l'âme est si divine et si précieuse, sois » persuadé que par elle tu peux atteindre Dieu; avec elle élève-toi » à lui. » Tu n'auras pas à le chercher loin de toi; il n'y a pas entre lui et toi plusieurs intermédiaires. Afin de l'atteindre, prends pour guide la partie la plus divine et la plus haute de l'âme, la puissance dont elle procède et par laquelle elle touche au monde intelligible. En effet, malgré la dignité que nous venons de lui reconnaître, l'âme n'est que l'image de l'Intelligence. Comme le verbe [extérieur] est l'image du verbe [intérieur] de l'âme, l'âme est elle-même le verbe et l'acte de l'Intelligence. « Elle est la vie qui » s'en échappe pour former une autre hypostase, de même qu'il y » a dans le feu la chaleur latente qui constitue son essence, et la » chaleur qui rayonne à l'extérieur...... »

«... L'Intelligence pure embrasse en effet toute essence immor- » telle, toute intelligence, toute divinité, toute âme; et tout y est

[1] *Psaumes*, LXXXIII, 8. — [2] *Épître 1re aux Corinthiens*, XII, 3.

» puisque son état est heureux; il n'aspire à rien, puisqu'il a tout » en lui-même; il n'a pas besoin de se développer, puisqu'il est » souverainement parfait. Aussi renferme-t-il en lui toutes choses » parfaites, » charité, joie, paix, douceur, bonté, sagesse, intelligence, prudence, sûreté, piété, science, sanctification, rédemption, foi, opérations des puissances, dons salutaires, et autres choses semblables. « Il n'y a en lui rien de contingent. Il possède tout dès » l'éternité, » comme étant l'Esprit de Dieu et procédant de Dieu, comme ayant en Dieu la source dont il émane. Il est lui-même la source de laquelle découlent les biens que nous venons d'énumérer. Mais ce dont Dieu est la source est une *hypostase*, tandis que les choses dont l'Esprit-Saint est la source ne sont que ses *actes* C'est cet Esprit-Saint que Dieu a versé abondamment sur nous par le Seigneur Jésus; qu'il a versé, dis-je, et non créé; communiqué, et non fait; donné, et non produit. Je me sers ici de synonymes pour que tu sois inébranlable dans ta foi. Celui qui a appris de l'Esprit-Saint ce qu'il doit répondre aux questions qu'on lui adresse est appelé disciple de Dieu par le prophète: *Et ils seront tous disciples de Dieu*[1].

« L'âme raisonnable est pleine de cet Esprit divin, si elle ne s'é- » carte pas de lui par sa négligence. Elle s'approche donc de lui, » et, réduite à l'unité, » elle s'applique cette parole: *Celui qui est*

PLOTIN.

» éternel et immuable. Pourquoi l'Intelligence changerait-elle, » puisque son état est heureux? A quoi aspirerait-elle, puisqu'elle » a tout en elle-même? Pourquoi voudrait-elle se développer, puis- » qu'elle est souverainement parfaite? Sa perfection est d'autant » plus complète qu'elle ne renferme que des choses qui sont par- » faites » et qu'elle pense; et elle les pense, non parce qu'elle cherche à les connaître, mais parce qu'elle les possède. « Sa félicité » n'a rien de contingent: l'Intelligence possède tout dès l'éternité...»

« Ainsi l'âme humaine est pleine de cette divinité [de l'Intelli- » gence]; elle y est rattachée par ces essences, si elle ne s'en éloi- » gne pas. Elle approche d'elle, et, réduite à l'unité, » elle se demande: Qui a engendré cette divinité?

(Plotin, *Ennéade* V, livre I, § 1-5; t. III, p. 5-11.)

[1] *Isaïe*, LXV, 13.

uni au Seigneur est un seul esprit[1]. Gloire à lui, Amen.

(Saint Basile, *Contre Eunomius*, livre V, fin, *Homélie sur l'Esprit-Saint;* t. I, p. 320-322, éd. Garnier[2].)

SAINT BASILE.

TRAITÉ DE L'ESPRIT SAINT[3].

...Il est impossible que celui qui écoute l'Esprit-Saint se représente une essence circonscrite dans un lieu (1), sujette à des altérations et à des changements, ou semblable en quoi que ce soit à la créature (2), mais il doit, s'élevant par la pensée à ce qu'il y a de plus

PLOTIN.

RAPPROCHEMENTS.

(1) Il existe un Être véritablement universel; le monde que nous voyons n'en est que l'image... Ce qui est postérieur à cet Être universel doit, pour exister, être en lui, puisqu'il dépend de lui, que sans lui il ne saurait ni subsister ni se mouvoir... Mais l'Être universel n'a pas besoin d'être dans un lieu ni dans quoi que ce soit. (*Enn.* VI, liv. IV, § 2; t. III, p. 306.)

(2) L'Être est éternel, immuable, incapable de rien recevoir, de rien s'adjoindre, etc. (*Enn.* III, liv. VI, § 6; t. II, p. 139.)

[1] S. Paul, *Épître* 1re *aux Corinthiens*, VI, 17.

[2] Voici la note de dom Garnier sur ce morceau:

« Editi περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου; at Mss. nostri ita ut edidimus. Notat vir doctissimus Ducaeus brevem hunc *De Spiritu Sancto* tractatum in Basileensi græca editione posteriori deesse quidem, sed ita ut homiliam separatam efficiat p. 241. Ut ut hæc sunt, hunc de Spiritu Sancto libellum in nostris septem Mss., perinde atque in editione Parisiensi, quinto *Contra Eunomium* libro adjungi constat, sic ut quædam ejus libri coronis esse videatur. Nec solum illa de Spiritu Sancto lucubratiuncula reliquo *Contra Eunomium* tractatui subjungitur in Regiis quarto et quinto, sed ipsa etiam in his codicibus serie una legitur cum ultimis libri quinti verbis; titulus tamen non omnino omissus est, quum scriptum sit in margine περὶ πνεύματος, *De Spiritu.* »

[3] Sur cet extrait de S. Basile, *Voy.* ci-dessus l'*Avertissement*, p. 622. On retrouve ici toute la doctrine développée dans l'*Ennéade* VI, livres IV et V, l'*Être un et identique est partout présent tout entier.*

grand (1), concevoir nécessairement une essence intellectuelle, infinie par sa puissance, illimitée par sa grandeur, qui ne peut être mesurée par le temps ni par les siècles (2), et qui fait part libéralement des biens qu'elle possède (3). C'est vers cette essence que se tournent tous les êtres qui ont besoin d'être sanctifiés ; c'est à elle qu'aspirent tous ceux qui vivent conformément à la vertu (4); c'est elle qui répand sur eux son souffle comme une rosée (5), et les aide à atteindre le but de leur nature. Elle donne aux autres êtres la perfection, et elle ne manque elle-même de rien (6) ; bien loin de vivre d'une

PLOTIN.

(1) Concevez que le fondement sur lequel repose notre monde est dans l'Être qui existe partout et qui le contient. Représentez-vous leur rapport uniquement par l'esprit, en écartant toute dénomination de lieu. (*Enn.* VI, liv. IV, § 2; t. III, p. 307.)

(2) Si nous reconnaissons une pareille nature pour infinie, puisqu'elle n'a pas de bornes, n'avouerons-nous pas que rien ne lui manque?... L'Être intelligible, étant la nature première, n'a pas d'étendue mesurée ni limitée, parce qu'il est la puissance universelle, sans nulle grandeur déterminée. Il n'est pas non plus dans le temps, parce que le temps se divise continuellement en intervalles, tandis que l'éternité demeure dans son identité, domine et surpasse le temps par sa puissance perpétuelle, quoique celui-ci paraisse avoir un cours illimité. (*Enn.* VI, liv. V, § 4 et 11; t. III, p. 346 et 359.)

(3) C'est le caractère d'une puissance inépuisable de communiquer ses dons à toutes choses, de ne pas souffrir qu'aucune d'elles en soit déshéritée, puisqu'il n'y a rien qui empêche chacune d'elles de participer du Bien dans la mesure où elle en est capable. (*Enn.* IV, liv. VIII, § 6; t. II, p. 490.)

(4) Le Bien que tu atteins n'est pas différent de celui que j'atteins moi-même; il est le même... Étant tous contenus dans un seul et même principe, nous voyons le Bien et nous le touchons tous ensemble par la partie intelligible de notre être. (*Enn.* VI, liv. V, § 10; t. III, p. 357-358.)

(5) Ainsi l'Ame, étant toujours illuminée, illumine à son tour les choses inférieures, qui subsistent par elle, comme les plantes se nourrissent de la rosée, et qui participent à la vie, chacune selon sa capacité. (*Enn.* II, liv. IX, § 3; t. I, p. 263.)

(6) Le Bien est le principe dont tout dépend, auquel tout aspire, d'où tout sort et dont tout a besoin. Quant à lui, il est complet il se suffit à lui-même, etc. (*Enn.* I, liv. VIII, § 2; t. I, p. 118.)

vie empruntée, elle communique elle-même la vie (1) ; au lieu de s'augmenter par des accroissements successifs, elle possède de tout temps la plénitude, étant édifiée sur elle-même et présente partout (2). Elle est le principe de la sanctification, la lumière intelligible qui répand sa clarté sur tous les êtres raisonnables pour les aider à découvrir la vérité (3). Elle est inaccessible par sa nature, mais participable par sa bonté : elle remplit tout de sa puissance, mais elle ne se communique qu'à ceux qui en sont dignes; elle ne se communique pas à tous dans la même mesure, mais elle proportionne son action à la foi (4). Étant simple par elle-même, cette essence est variée par ses puissances (5). Elle est présente

PLOTIN.

(1) L'Ame universelle communique la vie à chacun; elle contient toutes les âmes et toutes les intelligences. (*Enn.* VI, liv. IV, § 14; t. III, p. 332.)

(2) L'Être éternel n'est pas divisé. Il subsiste toujours de la même manière et dans le même état, ne naît ni ne périt, n'occupe ni place ni espace, ne réside pas en un lieu déterminé, n'entre ni ne sort, mais demeure en lui-même... Quand les autres choses sont édifiées sur lui, il ne cesse pas pour cela d'avoir son fondement en lui-même. Si ce fondement venait à être ébranlé, aussitôt toutes les autres choses périraient, puisqu'elles auraient perdu la base sur laquelle elles reposaient. (*Enn.* VI, liv. V, § 2 et 9; t. III, p. 343 et 354.)

(3) La Raison est aussi tout entière pour tous; elle est commune pour tous, parce qu'elle n'est pas différente en différents lieux, etc. (*Enn.* VI, liv. V, § 10; t. III, p. 355.)

(4) La nature inférieure participe à l'Intelligible parce que l'Intelligible est présent partout, quoique, par suite de l'impuissance des choses qui le reçoivent, il ne soit pas aperçu tout entier dans chacune d'elles. (*Enn.* VI, liv. V, § 11 ; t. III, p. 360.)

(5) Toutes les choses qui peuvent participer à l'Ame y participent en effet, mais chacune reçoit d'un seul et même principe une puissance différente..... Quoique l'Ame universelle soit présente tout entière au corps de l'homme, elle ne lui devient pas propre tout entière : c'est ainsi que les plantes et les animaux autres que l'homme n'ont également de l'Ame universelle que ce qu'ils sont capables de recevoir d'elle. De même, lorsqu'une voix se fait entendre, tel ne perçoit que le son, tel autre perçoit aussi le sens. (*Enn.* VI, liv. IV, § 12 et 15; t. III, p. 328 et 334.)

tout entière à chacun, elle est partout présente tout entière (1). Elle se divise en demeurant impassible, et elle se communique en restant entière (2), semblable à la lumière du soleil, laquelle est présente à celui qui en jouit comme s'il était seul, et cependant éclaire la terre et la mer et pénètre l'air (3). De même l'Esprit-Saint est présent à chacun de ceux qui le reçoivent comme s'il était seul, et cependant il verse sur tous une grâce suffisante qui ne se fractionne pas. Ceux qui participent à l'Esprit-Saint ne reçoivent pas de lui tout ce qu'il peut donner, mais seulement ce que comporte leur propre nature (4).

PLOTIN.

(1) Il y a ainsi une foule d'êtres qui aiment une seule et même chose, qui l'aiment tout entière, et qui, lorsqu'ils la possèdent, la possèdent tout entière dans la mesure où ils en sont capables : car c'est tout entière qu'ils souhaitent la posséder. Pourquoi donc cet Être ne suffirait-il pas seul à tous en demeurant en soi ? Il suffit précisément en demeurant en soi : il est beau, parce qu'il est tout entier présent à tous (*Enn*, VI, liv. v, § 10 ; t. III, p. 355.)

(2) L'Ame est à la fois divisée et indivise ; ou plutôt, elle n'est jamais divisée réellement, elle ne se divise jamais : car elle demeure tout entière en elle-même. Si elle semble se diviser, ce n'est que par rapport aux corps, qui, en vertu de leur propre divisibilité, ne peuvent la recevoir d'une manière indivisible. (*Enn*. IV, liv. II, § 1 ; t. II, p. 257.)

(3) On regarde comme présents à l'Être intelligible les êtres qui sont capables de le recevoir. L'Être existe partout dans ce qui est être, ne se manquant ainsi nulle part à lui-même. Tout ce qui peut lui être présent lui est présent dans la réalité, lui est présent, dis-je, dans la mesure où il le peut, non d'une manière locale, mais *comme le diaphane est présent à la lumière*. (*Enn*. VI, liv. IV, § 11 ; t. III, p. 326.)

(4) Puisque l'Être intelligible ne s'éloigne pas de lui-même, qu'il n'est pas divisé, qu'il existe dans plusieurs choses à la fois sans en éprouver aucun changement, qu'il existe en lui-même un et tout entier à la fois, il doit, tout en existant dans plusieurs choses, rester partout identique, c'est-à-dire être tout à la fois en lui-même et hors de lui-même. Il en résulte qu'il n'est en nulle chose déterminée, mais que les autres choses participent de lui, en tant qu'elles

Si l'âme entre en commerce avec l'Esprit-Saint, ce n'est pas en s'approchant de lui d'une manière locale: comment en effet pourrait-elle s'approcher corporellement de ce qui est incorporel (1)? c'est en se séparant des passions qui sont nées en elle par suite de son inclination pour la chair et qui lui ont fait perdre l'intimité de Dieu (2). Se purifier de la turpitude des souillures que le vice lui a imprimées, recouvrer sa beauté naturelle, et rendre sa forme première à une royale image en lui rendant sa pureté (3), c'est la seule voie ouverte à l'âme pour s'approcher du Paraclet (4). Celui-ci, comme le soleil, si ton œil est purifié (5), te fera voir en lui l'image de

sont capables de s'approcher de lui et qu'elles s'approchent de lui dans la mesure où elles en sont capables. (*Enn.* VI, liv. v, § 3; t. III, p. 344.)

(1) Comme l'Être universel n'est ni voisin d'un lieu, ni éloigné d'un autre, il est nécessairement présent tout entier dès qu'il est présent; par suite, il est présent tout entier à chacune de ces choses dont il n'est ni voisin ni éloigné; il est présent aux choses qui peuvent le recevoir. (*Enn.* VI, liv. v, § 2; t. III, p. 310.)

(2) Platon recommande de séparer l'âme du corps; il ne parle pas d'une séparation locale, que la nature seule établit; il veut que l'âme n'incline pas vers le corps, ne s'abandonne pas aux fantômes de l'imagination et ne devienne pas ainsi étrangère à la raison. (*Enn.* V, liv. I, § 10; t. III, p. 23.)

(3) L'âme, affranchie des passions qu'engendre son commerce avec le corps quand elle se livre trop à lui, délivrée des impressions extérieures, purifiée des souillures qu'elle contracte par son alliance avec le corps, enfin réduite à elle-même, dépose cette laideur qui ne lui vient que d'une nature étrangère à la sienne. (*Enn.* I, liv. VI, § 5; t. I, p. 107.)

(4) Pour s'élever à la contemplation de l'Ame universelle, l'âme doit en être digne par sa noblesse, être affranchie de l'erreur et s'être dérobée aux objets qui fascinent les regards des âmes vulgaires, etc. (*Enn.* V, liv. I, § 2; t. III, p. 5.)

(5) Si tu essaies d'attacher sur la Beauté suprême un œil souillé par le vice, impur et dépourvu d'énergie, ne pouvant supporter l'éclat d'un objet aussi brillant, cet œil ne verra rien, quand même on lui montrerait un objet naturellement facile à contempler. Il faut



Celui qu'on ne peut voir lui-même (1). Par la contemplation bienheureuse de cette image tu verras la beauté de l'archétype (2). C'est le Paraclet qui élève les cœurs, conduit les faibles comme par la main, et amène à la perfection ceux qui sont déjà avancés dans la bonne voie. Illuminant ceux qui sont purifiés de toute souillure, il les rend *spirituels* par le commerce qu'ils ont avec lui. De même que les corps brillants et transparents, quand un rayon du soleil vient à tomber sur eux, deviennent éclatants et répandent eux-mêmes une grande clarté ; de même, les âmes qui reçoivent l'Esprit-Saint et sont illuminées par lui deviennent elles-mêmes *spirituelles* et font rejaillir la grâce sur les autres (3). Par là, elles ont la prescience de l'avenir, l'intelligence des mystères; par là, elles comprennent les choses cachées, elles ont part à la distribution des grâces, elles habitent la cité céleste et elles forment un chœur avec les anges (4); par là encore

PLOTIN.

d'abord rendre l'organe de la vision semblable à l'objet qu'il doit contempler. Jamais l'œil n'eût aperçu le soleil s'il n'en avait d'abord pris la forme; de même, l'âme ne saurait contempler la Beauté si d'abord elle ne devenait belle elle-même. (*Enn.* I, liv. VI, § 9; t. I, p. 112.)

(1) L'Intelligence est l'image de l'Un, etc. (*Enn.* V, liv. I, § 7; t. III, p. 15.)

(2) En atteignant le Bien, l'Intelligence en prend la forme (car c'est du Bien qu'elle tient sa forme), et elle devient parfaite, parce qu'elle en prend la nature. Il faut juger ce qu'est l'archétype d'après la trace qu'il laisse dans l'Intelligence, concevoir son vrai caractère d'après l'empreinte qu'il y fait. (*Enn.* III, liv. VIII, § 10; t. II, p. 235.)

(3) Ce monde divin répand la lumière sur tous d'un lieu invisible; en s'élevant au-dessus de son horizon sublime, il projette partout ses rayons, il inonde tout de sa clarté... En l'apercevant, ceux qui peuvent le contempler attachent leurs regards sur lui et sur tout ce qu'il contient... Tout brille dans le monde intelligible, et, en couvrant de splendeur ceux qui le contemplent, les fait paraître beaux eux-mêmes, etc. (*Enn.* V, liv. VIII, § 10; t. III, p. 126.)

(4) Quand nous contemplons l'Un, nous atteignons le but de nos vœux et nous jouissons du repos; nous ne sommes plus en désaccord et nous formons véritablement autour de lui un chœur divin, etc. (*Enn.* VI, liv. IX, § 10; t. III, p. 557.)

elles goûtent une joie qui n'a pas de fin, elles demeurent en Dieu(1), elles lui deviennent semblables (2), et, ce qui comble leurs désirs, elles deviennent Dieu même (3).

Telles sont les idées que nous avons sur l'Esprit-Saint, et que, par ses propres entretiens, il nous a fait concevoir (pour nous borner ici à quelques points) sur sa grandeur, sa puissance et ses opérations. (Saint Basile, *Traité de l'Esprit-Saint*, ch. IX; t. III, p. 19-20, éd. Garnier.)

PLOTIN.

(1) C'est en l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons : car il ne nous a pas donné une fois pour s'éloigner ensuite de nous; mais il nous donne toujours, tant qu'il demeure ce qu'il est, ou plutôt tant que nous nous tournons vers lui; c'est là que nous trouvons le bonheur; nous éloigner de lui, c'est déchoir. C'est en lui que notre âme se repose; c'est en s'élevant à ce lieu pur de tout mal qu'elle est délivrée de ses maux; c'est là qu'elle pense, là qu'elle est impassible, là qu'elle vit véritablement. (*Enn.* VI, liv. IX, § 9; t. III, p 558.)

(2) On peut, sans crainte de se tromper, affirmer que la disposition d'une âme ainsi réglée, d'une âme qui pense les choses intelligibles et qui reste impassible, est ce qui constitue la ressemblance avec Dieu. (*Enn.* I, liv. II, § 3; t. I, p. 56.)

(3) Alors, l'âme peut voir Dieu et se voir elle-même, autant que le comporte sa nature; elle se voit brillante de clarté, remplie de la lumière intelligible, ou plutôt elle se voit comme une lumière pure, subtile, légère; elle devient Dieu, ou plutôt elle est Dieu. (*Enn.* VI, liv. IX, § 9; t. III, p. 560.)

SAINT BASILE.

LETTRE SUR LA VIE MONASTIQUE [1].

Il faut nous efforcer d'avoir l'esprit en repos. « Quand l'œil pro» mène continuellement son regard autour de lui, qu'il le porte » d'un côté et de l'autre, qu'il l'élève ou l'abaisse, il ne peut voir » clairement son objet ; il faut qu'il le fixe sur cet objet pour en » avoir une perception nette. De même, s'il est distrait par les » mille soucis du monde, l'esprit humain ne saurait avoir une intui» tion claire de la vérité. » Si l'on n'est pas encore engagé dans les liens du mariage, on est troublé par des passions impérieuses, des désirs effrénés, de folles amours. Si l'on est enchaîné par le mariage, on est en proie à d'autres tourments ; si l'on n'a point d'enfants, on en désire ; quand on en a, on est exposé aux soucis de la paternité ; on est obligé de veiller sur son épouse, de prendre soin de sa maison, de donner ses ordres à ses esclaves ; on éprouve des pertes dans les marchés que l'on fait ; on a des discussions avec ses voisins, ou bien des procès devant les tribunaux ; on est exposé aux hasards du commerce, aux fatigues de l'agriculture. Chaque jour qui arrive amène quelque trouble. La nuit même, on est encore agité des soucis dont on a été préoccupé pendant le jour, et l'esprit est sujet aux mêmes illusions.

PLOTIN.

DU BIEN ET DE L'UN.

« De même que, pour les autres objets, on ne saurait découvrir » celui que l'on cherche si l'on pense à un autre, et que l'on ne doit » rien ajouter d'étranger à l'objet que l'on pense si l'on veut s'iden» tifier avec lui ; de même ici, il faut être bien convaincu qu'il est im» possible à celui qui a dans l'âme quelque image étrangère de con» cevoir Dieu, tant que cette image distrait son attention. »

[1] *Voy.* l'*Avertissement*, p. 622. Nous mettons entre guillemets toutes les phrases de saint Basile et de Plotin qui se correspondent.

Il n'y a qu'un seul moyen de fuir toutes ces peines, c'est de se séparer du monde[1]. « Se séparer du monde, ce n'est pas s'en éloi-» gner matériellement, mais c'est détacher l'âme de toutes affec-» tions qui l'unissent au corps[2]: » c'est n'avoir ni cité, ni maison, ne posséder rien en propre, n'avoir pas de liaisons d'amitié, pas de biens, pas de choses nécessaires à la vie, pas d'affaires; ne point s'occuper de marchés, ignorer les sciences humaines, mais avoir le cœur prêt à recevoir les impressions qui lui viennent de l'enseignement divin[3]. Or la vraie préparation du cœur, c'est l'oubli des préjugés qui viennent de mauvaises habitudes. « On ne » saurait écrire sur la cire sans avoir au préalable effacé les carac-» tères qu'elle porte[4]; de même on ne saurait graver dans son » âme les préceptes divins sans en avoir fait disparaître les pré-» jugés nés de mauvaises habitudes. »

Pour atteindre ce but, rien n'est plus utile que la solitude. Elle calme nos passions et elle donne à la raison le loisir de les extirper complétement de l'âme. De même que les bêtes féroces sont faciles

PLOTIN.

Il est également impossible que l'âme, au moment où elle est attentive et attachée à d'autres choses, prenne la forme de ce qui leur est contraire. « De même encore que l'on dit de la matière qu'elle » doit être elle-même privée de toute qualité pour être susceptible » de recevoir toutes les formes; de même, et à plus forte raison en-» core, l'âme doit-elle être *dégagée de toute forme*, si elle veut que » rien en elle ne l'empêche d'être remplie et illuminée par la *nature* » *première* [le Bien]. »

Ainsi, après s'être affranchie de toutes les choses extérieures, « l'âme se tournera entièrement vers ce qu'il y a de plus intime en » elle; elle ne se laissera détourner par aucun des objets qui l'en-

[1] « Puisque le mal règne ici-bas et domine inévitablement en ce monde, et » puisque l'âme veut fuir le mal, il faut fuir d'ici-bas. » (Plotin, *Enn.* I, liv. II, § 1; t. I, p. 51.) — [2] *Voy.* ci-dessus p. 648 (2). — [3] « Il faut donc » nous hâter de sortir d'ici-bas, nous détacher autant que nous le pouvons du » corps auquel nous avons le chagrin d'être encore enchaînés, faire nos efforts » pour embrasser Dieu par tout notre être, sans laisser en nous aucune partie » qui ne soit en contact avec lui. » (Plotin, *Enn.* VI, liv. IX, § 9; t. III, p. 560.) — [4] La comparaison de la *cire* remplace ici celle de la *matière* qui se trouve dans Plotin, mais la pensée est évidemment identique.

à vaincre une fois qu'on les a adoucies ; de même la concupiscence, la colère, la crainte, le chagrin, ces monstres qui infectent l'âme de leur poison, une fois que le repos les a adoucis et que la contrainte ne les irrite plus, sont plus facilement vaincus par la raison. Il faut donc habiter un lieu où, comme ici, l'on soit affranchi du commerce des hommes, afin que rien d'extérieur ne vienne interrompre les exercices religieux. Or l'exercice de la piété nourrit l'âme de pensées divines. Qu'y a-t-il de plus heureux que d'imiter sur la terre le chœur des anges? Quand le jour se lève, on se met à prier et l'on honore le Créateur par ses hymnes et ses prières; puis, quand le soleil brille de tout son éclat et qu'on se met à l'ouvrage, on mêle la prière à son travail et on l'assaisonne en quelque sorte par des hymnes : car les hymnes fournissent à l'âme des consolations qui lui procurent un état tranquille et plein de douceur.

Ainsi, le commencement de la purification de l'âme, c'est le calme, dans lequel notre langue ne parle pas des choses humaines, nos yeux ne considèrent pas les attraits et les proportions des corps, nos oreilles n'amollissent pas notre âme en écoutant des chants voluptueux ou des plaisanteries dont le charme est ce qu'il y a de plus dangereux pour elle. « En effet, l'âme qui n'est pas dis- » traite par les objets extérieurs rentre en elle-même; puis, par la » connaissance d'elle-même, elle s'élève à la conception de Dieu. » Illuminée par sa splendeur, elle arrive à oublier la nature elle- » même. » L'âme alors ne s'inquiète plus ni de la nourriture ni des vêtements, mais, devenue étrangère aux soucis terrestres, elle applique toute son ardeur à acquérir les biens éternels. Ce qui l'occupe, c'est de pratiquer la tempérance, le courage, la justice, la prudence et les autres vertus qui, se rattachant à ces quatre espèces, règlent tous les actes de l'homme vertueux[1]. (Saint Basile, *Lettre* II ; t. III, p. 71-72, éd. Garnier.)

» tourent; elle ignorera toutes choses, d'abord par l'effet même de » l'état dans lequel elle se trouvera, ensuite par l'absence de toute » conception de formes ; elle ne saura même pas qu'elle s'applique à » la contemplation de l'*Un*, qu'elle lui est unie ; puis, après être suffi- » samment demeurée avec lui, elle viendra révéler aux autres, si » elle le peut, ce commerce céleste. » (*Enn.* VI, liv. IX, § 7; t. III, p. 552-553.)

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. II.

SAINT BASILE.

HEXAMÉRON.

1. *Beauté de la lumière.*

Dieu vit que la lumière était belle[1]. Comment pourrons-nous louer dignement la lumière, après que le Créateur lui a rendu ce témoignage qu'elle est belle? Bien plus, notre raison s'en remet au jugement des yeux, parce qu'elle ne saurait en dire autant de la lumière qu'en dit de prime-abord le sens de la vue. « Mais si c'est » la proportion des parties relativement les unes aux autres, jointe » à la grâce des couleurs, qui constitue la beauté dans le corps, » comment retrouver l'essence de la beauté dans la lumière, qui » est simple de sa nature et composée de parties semblables? » La lumière est belle, non parce qu'il y a proportion dans ses parties, mais parce qu'elle est douce et réjouit la vue. De même, « l'or est » beau, » non parce qu'il y a proportion dans ses parties, mais seulement parce qu'il a une couleur gracieuse, qu'il séduit et charme la vue. « L'étoile du soir est la plus belle des étoiles, » non

PLOTIN.

DU BEAU.

« Est-ce comme tous le répètent, la proportion des parties les unes » aux autres et relativement à l'ensemble, jointe à la grâce des cou- » leurs, qui constitue la beauté quand elle s'adresse à la vue? Dans » ce cas, la beauté des corps en général consistant dans la symétrie » et la juste proportion de leurs parties, elle ne saurait se trouver » dans rien de simple... Dans le même système, les couleurs qui sont » belles, comme la lumière du soleil, mais qui sont simples, et qui » n'empruntent pas leur beauté à la proportion, seront exclues du » domaine de la beauté. Comment l'or sera-t-il beau?... »

...Nous ne saurions rien dire de la splendeur de la vertu, si nous

[1] *Genèse*, I, 4.

parce qu'il y a proportion dans ses parties, mais parce qu'elle fait briller à nos yeux une clarté douce et agréable. (Saint Basile, *Hexaméron*, II, § 7; t. I, p. 19-20, éd. Garnier.)

2. *Pourquoi les objets vus de loin paraissent-ils plus petits?*

Prenez garde de vous laisser tromper par l'apparence du soleil, et n'allez pas croire qu'il n'a qu'une coudée parce qu'il se présente à nos yeux sous cet aspect. La grandeur des objets visibles se contracte quand ils sont à une grande distance, parce que notre faculté visuelle ne parvient pas à parcourir l'espace intermédiaire (συναιρεῖσθαι πέφυκεν ἐν τοῖς μεγίστοις διαστήμασι τὰ μεγέθη τῶν ὁρωμένων, τῆς ὁρατικῆς δυνάμεως οὐκ ἐξικνουμένης τὸν μεταξὺ τόπον διαπερᾷν); elle s'épuise en quelque sorte dans le milieu interposé et elle n'atteint les objets visibles que par une faible partie d'elle-même. Ainsi, notre vue, en devenant petite, nous fait regarder comme petits les objets visibles eux-mêmes, parce que nous leur transportons la modification qu'elle éprouve. C'est pourquoi, si la vue se trompe, il ne faut avoir aucune confiance dans son témoignage [au sujet de la grandeur du soleil].

PLOTIN.

n'avions contemplé la face de la justice et de la tempérance devant l'éclat de laquelle pâlissent « l'étoile du soir et celle du matin. » (Plotin, *Enn.* I, liv. VI, § 1, 4; t. I, p. 99, 104.)

De la Vue. — Pourquoi les objets éloignés nous paraissent-ils plus petits?

D'où vient que dans l'éloignement les objets visibles paraissent plus petits?... Est-ce parce que nous ne voyons la grandeur que par accident et que nous percevons d'abord la couleur? En ce cas, un objet se trouve-t-il près de nous, nous voyons quelle est sa grandeur colorée. Se trouve-t-il loin de nous, nous voyons seulement qu'il est coloré; mais nous ne distinguons pas assez bien ses parties pour avoir une connaissance exacte de sa grandeur parce que ses couleurs sont moins vives...

Rappelez-vous ce que vous avez éprouvé, et vous trouverez en vous-même la preuve de ce que j'avance. Si jamais du sommet d'une grande montagne vous avez regardé en bas une vaste plaine, que vous ont paru les attelages de bœufs et les laboureurs eux-mêmes ? N'avaient-ils pas l'air de n'être pas plus gros que des fourmis? Si du sommet d'un promontoire vous avez jeté votre regard sur la mer, que vous ont semblé être les plus grandes îles? Que vous a paru un vaisseau de charge s'avançant avec ses voiles blanches déployées sur les flots azurés de la mer? N'avait-il pas l'air d'être plus petit qu'une colombe? C'est que, comme je l'ai déjà dit, la vue s'épuisant en quelque sorte dans l'air et se trouvant ainsi affaiblie, ne peut plus avoir une perception nette des objets. Bien plus, si elle considère de grandes montagnes coupées par des vallées profondes, elle se les représente comme arrondies et unies parce qu'elle ne fait attention qu'aux éminences, et qu'elle ne peut à cause de sa faiblesse pénétrer dans la concavité des parties intermédiaires. De même, elle ne conserve pas aux corps leur forme réelle, mais elle croit que les tours carrées sont rondes.

De tous ces faits il résulte qu'à de grandes distances la vue se forme des corps une image imparfaite et confuse. Le soleil est donc un grand luminaire comme nous l'enseigne l'Écriture, et il est infiniment plus grand qu'il ne le parait. (Saint Basile, *Hexaméron*, VI, t. I, p. 59, éd. Garnier.)

PLOTIN.

La grandeur liée à la couleur diminue proportionnellement avec elle. Cela est évident quand on aperçoit un objet varié; quand on considère, par exemple, des montagnes couvertes d'habitations, de forêts et de mille autres choses, la vue des détails permet de juger de la grandeur de l'ensemble. Mais quand l'aspect des détails ne vient pas frapper l'œil, celui-ci ne peut plus connaître la grandeur de l'ensemble en mesurant par les détails la grandeur offerte à ses regards. (Plotin, *Enn.* II, liv. VIII; t. I, p. 251-252.)

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Le chiffre romain désigne le tome, et le chiffre arabe la page.
(E) designe les extraits d'Énée do Gaza.
(J), les fragments et les extraits de Jamblique.
(P), les fragments et les oxtraits de Porphyre.
R. signifie Rapprochemont.
Voy. indique un renvoi à un autre article de la table.

A.

C.

D.

E

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

X.-Z.

FIN DE LA TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

ADDITIONS AU TOME I.

Addition I. — Dans le tome I, p. xxxvi, nous avons dit :

« Il y avait aussi des différences pour la rédaction entre l'édition d'Eustochius et celle de Porphyre. En effet, Creuzer a prouvé que le livre ix de l'*Ennéade* I (*Du Suicide*) dut être primitivement plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui. De plus Eusèbe, dans sa *Préparation Évangélique*, cite un morceau étendu de Plotin qui paraît appartenir au livre ii de l'*Ennéade* IV et qui ne se trouve pas dans l'édition de Porphyre. »

Nous avions écrit ces lignes sur l'autorité de Creuzer. Après un examen attentif de la question, nous croyons devoir les remplacer par les suivantes :

« Jusqu'ici on n'a établi par aucune preuve concluante qu'il y eût pour la rédaction du texte des différences notables entre l'édition d'Eustochius et celle de Porphyre. Si Creuzer a écrit que le texte des *Ennéades* tel que nous le possédons est emprunté en partie à l'édition d'Eustochius et en partie à celle de Porphyre, que le texte du livre ix de l'*Ennéade* I était primitivement plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui (*Voy.* notre tome I, p. xxxvi, note 1, et p. 439), que le morceau sur l'*entéléchie* d'Aristote qu'on trouve dans Eusèbe paraîtrait se rapporter au livre ii de l'*Ennéade* IV et avoir été retranché par Porphyre, ce sont là autant d'assertions gratuites dont la fausseté est démontrée par un examen plus attentif des faits, comme nous allons le faire voir :

» 1° Le morceau sur l'*entéléchie* conservé par Eusèbe fait partie intégrante du livre vii de l'*Ennéade* IV, et, s'il manque dans les manuscrits, ce n'est point par le fait de Porphyre, mais bien par le fait d'un scoliaste qui s'est cru le droit de mutiler ce livre de Plotin. *Voy.* notre dissertation sur ce point dans le tome II, p. 602-606.

» 2° Le livre ix de l'*Ennéade* I (*Du Suicide*) ressemble sans doute à un plan de dissertation plutôt qu'à un livre complet ; mais aucun texte ne prouve qu'il ait été jadis plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui, comme le prétend Creuzer (*Voy.* notre tome I, p. xxxvi, note 1). Les passages d'Olympiodore et de David l'Arménien qu'il cite à l'appui de son opinion ne prouvent absolument rien, parce que tous les deux ne citent Plotin que de seconde main. Pour David l'Arménien, le fait est patent : s'il avait lu les *Ennéades*, il n'aurait pas cité Plotin d'après les *Commentaires* de Proclus sur ce philosophe (*Voy.* notre tome III, p. 614-615). Quant à Olympiodore, il semble avoir puisé également dans les *Commentaires* de Proclus les citations qu'il fait de Plotin, autant qu'on peut l'inférer de la réponse qu'il fait aux objections adressées par Proclus à notre auteur (*Voy.* notre t. III, p. 636-637). C'est évidemment de cette source qu'Olympiodore a tiré l'anecdote suivante qu'il cite dans son *Commentaire du Gorgias*, § xviii : « Le philosophe Plotin, comme on lui disait que

» quelqu'un était mort d'une mort violente et non d'une mort naturelle, s'écria : » O faiblesse de l'homme qui s'imagine qu'une pareille mort soit mauvaise! » — En outre, dans les Principes *de la théorie des intelligibles*, par Porphyre, les paragraphes II et III (dans notre tome I, p. LVII), qui se rapportent évidemment au livre *Du Suicide*, ne contiennent aucun argument qui ne soit dans Plotin. Enfin, Macrobe reproduit à la fois le livre IX de notre auteur et les deux paragraphes de Porphyre sans y ajouter aucune idée nouvelle.

» 3° D'après ce qui précède, on peut juger de la valeur de cette assertion de Creuzer que le texte des *Ennéades* tel que nous le possédons a été emprunté en partie à l'édition d'Eustochius et en partie à l'édition de Porphyre. Nous ajouterons que les citations assez nombreuses que divers auteurs ont faites de Plotin se retrouvent toutes dans notre texte. Si l'on éprouve quelquefois de l'embarras pour déterminer à quel passage l'une d'elles se rapporte, cela tient à ce que l'auteur, citant de mémoire ou résumant la pensée de Plotin, ne reproduit pas fidèlement le texte. C'est sans doute pour cette raison que Creuzer s'est trompé assez souvent à cet égard (*Voy.* notre tome III, p. 583, 587, etc.). Les citations que Creuzer, dans ses notes sur les livres I-III de l'*Ennéade* VI, a extraites du *Commentaire des Catégories* par Simplicius sont presque toutes inexactes. »

Addition II. — A la fin des renseignements donnés p. XXXVIII sur l'édition de Creuzer, ajoutez :

M. J. J. Tengstroëm, d'Abo, a fait paraître en 1842 un cahier de variantes sur les quatre premières *Ennéades*.

Addition III. — Dans les *Éclaircissements* du tome I, nous avons omis de dire que Kirchhoff a traduit en allemand le livre II de l'*Ennéade* I (*Des Vertus*) et le livre IX de l'*Ennéade* II (*Contre les Gnostiques*) dans l'édition spéciale qu'il en a publiée à Berlin, 1847.

CORRECTIONS.

TOME I.

Au lieu de :	*Lisez :*
P. LXI, ligne 11 : C'est un miroir dans lequel les objets présentent des apparences diverses selon leurs positions.	C'est un miroir dans lequel on voit les apparences d'objets placés hors de lui. *Voy.* t. II, p. 144, note 1.
P. LXXXVI, ligne 9 des notes : Ictic.	Istic.

Au lieu de :	*Lisez :*
P. 262, note 1 : L'opinion de Plotin a été rejetée par Proclus et par Hermias, mais elle a été adoptée par Jamblique et par Damascius.	L'opinion de Plotin a été rejetée par Jamblique, par Proclus et par Hermias, mais elle a été adoptée par Damascius.
P. 263, ligne 24 des notes : Pour la comparaison de l'Intelligence divine avec le soleil, *Voy.* plus haut, p 194.	La comparaison de l'Intelligence divine avec le soleil est empruntée à l'*Ennéade* V, liv. VI, § 4 ; t. III, p. 98, ligne 12.

TOME II.

P. 305, note 1 : Ce passage est cité par Maxime de Tyr (XV, 5, p. 169).	Ce passage doit être rapproché d'un passage analogue de Maxime de Tyr (XV, 5, p. 169).
P. 558, note 1 : Cette idée se trouve exprimée dans beaucoup de passages de Plotin, notamment *Enn.* II, liv. IX, § 2, t. I, p. 262. Mais les détails que saint Augustin ajoute à sa citation se rapportent au § 11 du livre III de l'*Ennéade* IV, t. II, p. 288-289.	Cette idée se trouve exprimée dans beaucoup de passages de Plotin, notamment *Enn.* II, liv. IX, § 2, t. I, p. 262, et *Enn.* IV, liv. III, § 11, t II, p. 288-289. Mais les détails que saint Augustin ajoute à sa citation se rapportent à l'*Ennéade* V, liv. VI, § 4, t III, p. 98, ligne 12.

TOME III.

P. 158, ligne 22 : Le grand et le petit ne sont pas des quantités absolues, mais relatives.	Le grand et le petit ne sont pas regardés comme des quantités absolues, mais comme des quantités relatives.
P. 156, note 3 : La pluralité est une quantité quand elle peut se compter : une grandeur, lorsqu'elle peut se mesurer.	La pluralité est une quantité quand elle peut se compter : la grandeur, lorsqu'elle peut se mesurer.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME III.

SOMMAIRES.

LES ENNÉADES.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.



NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA SIXIÈME ENNÉADE.

NOTES SUPPLÉMENTAIRES DES TOMES I ET II.

FRAGMENTS ET EXTRAITS

DE PHILOSOPHES NÉOPLATONICIENS.

SIMPLICIUS.

OLYMPIODORE.

SAINT BASILE.



FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.





